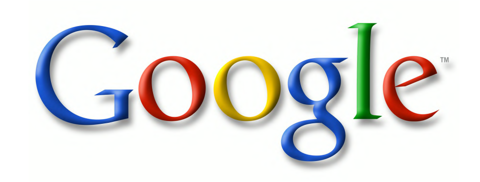


LA

THÉOLOGIE ALLEMANDE

CONTEMPORAINE

AVEC UNE LETTRE-PRÉFACE A LA JEUNESSE THÉOLOGIQUE

DES PAYS DE LANGUE FRANÇAISE

PAR

J.-F. ASTIÉ

> Lorsque l'orthodoxie et l'[illegible] menacent de rompre entièrement l'une avec l'autre, il n'est pas de meilleur remède et de bien plus précieux qu'une [illegible] à la fois religieuse et intelligente. (Pag. [illegible].)

GENÈVE, BALE, LYON

H. GEORG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

1875

AVIS AU RELIEUR

Ne pas se laisser induire en erreur par une faute de pagination à la pag. 100. — Voir les errata.

OUVRAGES DE M. J.-F. ASTIÉ

Histoire de la république des Etats-Unis, depuis l'établissement des premières colonies jusqu'à l'élection du président Lincoln, 1620-1860, avec une préface par M. ED. LABOULAYE, de l'Institut. — 2 vol. in-8. Paris, Grassart.............................. 12 fr.

Esprit d'Alexandre Vinet. Pensées et réflexions extraites de tous ses ouvrages et de quelques manuscrits inédits, rangées dans un ordre méthodique et précédées d'une préface. — 2 vol. in-12. Genève, Cherbuliez.............................. 5 fr.

Explication de l'évangile selon saint Jean. — 1 vol. in-8. Genève, Cherbuliez.............................. 6 fr.

Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français, étude historico-dogmatique. — 1 vol. in-12. Paris, Meyrueis.............................. 3 fr. 50 cent.

La Bible et le libéralisme. — 1 vol. in-8. Lausanne....... 1 fr.

L'orthodoxie et le libéralisme, du point de vue de la théologie indépendante. Lausanne, Meyer.............................. 1 fr.

LA

THÉOLOGIE ALLEMANDE

CONTEMPORAINE

LAUSANNE — IMP. GEORGES BRIDEL.

LA

THÉOLOGIE ALLEMANDE

CONTEMPORAINE

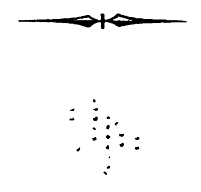
AVEC UNE LETTRE-PRÉFACE A LA JEUNESSE THÉOLOGIQUE
DES PAYS DE LANGUE FRANÇAISE

PAR



J.-F. ASTIÉ

> Lorsque l'orthodoxie et l'hérésie menacent de rompre entièrement l'une avec l'autre, il n'est pas de meilleur remède et de bien plus précieux qu'une hétérodoxie à la fois religieuse et intelligente. (Pag. 292.)



GENÈVE ET BALE
H. GEORG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

1874

PRÉFACE

LETTRE-PRÉFACE

Un lien commun réunit ces travaux de nature assez diverse : ils relèvent de la théologie allemande contemporaine qu'ils peuvent servir à caractériser. C'est là notre excuse auprès de ceux qui trouveraient le titre un peu ambitieux pour une publication éminemment modeste, puisqu'elle n'est qu'un simple recueil d'analyses faites avec la dernière impartialité, sans que l'auteur ait rien ajouté de son chef.

On ne manquera pas de dire que le trait le plus général et le plus caractéristique de ces études, c'est leur rationalisme. Pour apprécier la valeur de cette accusation capitale qui doit être, dans la pensée de ceux qui l'avancent, une fin de non-recevoir, il ne sera pas inutile d'en appeler aux faits et aux principes.

I

On désigne par le nom de rationalisme cette tendance théologique qui a régné en Allemagne pendant la plus grande partie du XVIII[e] siècle et jusque vers le premier quart du XIX[e]. Elle a succédé à une orthodoxie excessive qui a dominé pendant le XVII[e] siècle. Les circonstances extérieures, l'influence générale de l'époque ne suffisent pas pour rendre compte de cette évolution qui a eu à sa tête les hommes mêmes chargés de conserver les doctrines de l'église et d'en sauvegarder les insti-

tutions. Il faut remonter jusqu'au XVIe siècle afin de découvrir les germes des principes qui se sont développés plus tard. Pour demeurer fidèles à leur doctrine fondamentale, les réformateurs auraient dû, dans chaque domaine, tout régler au point de vue de la foi justifiante. Nul dogme ne devait être maintenu s'il n'en découlait ; il fallait rompre avec toute cérémonie, tout usage ecclésiastique qui n'en serait pas la mise en œuvre, l'apparition sous forme visible et concrète ; l'église enfin n'aurait dû se composer que d'hommes ayant fait personnellement l'expérience de cette foi justifiante qu'on proclamait la pierre angulaire de tout l'édifice.

Rien n'autorise à penser que les réformateurs aient senti toute la portée de leurs principes. Ils n'ont pas vu d'abord où les conduisait l'élan qu'ils avaient pris et dès qu'ils s'en sont aperçus ils ont eu hâte de contenir leur ardeur. Ainsi qu'il arrive toujours dans les grandes œuvres de rénovation, le principe nouveau n'a pas réussi à transformer complétement ses plus zélés représentants appelés à le faire triompher. Encore enlacés dans le formalisme du point de vue autoritaire, les hommes du XVIe siècle ont été conduits à concevoir le dogme éminemment spirituel de la justification par la foi d'une façon très extérieure : le point de vue essentiellement moral, religieux, n'a pas suffisamment dominé, absorbé la conception juridique du moyen âge. Grâce à cette première déviation, la mystique chrétienne n'est pas rentrée dans la pleine et entière possession de tous ses droits.

Ajoutons tout de suite qu'il n'a été fait qu'une application partielle de ce dogme fondamental incomplétement saisi. Pour ce qui est de la doctrine, on n'a pas compris que la justification objective et la justification subjective doivent marcher ensemble : on n'a pas vu que la foi justifiante saisissant Christ doit être en même temps chez le fidèle le principe d'une vie nouvelle. C'est ainsi qu'on a été conduit de bonne heure à placer sa confiance dans une foi intellectuelle, dans une rectitude de créance qui est trop souvent demeurée séparée de la sainteté de la vie. En révisant les dogmes reçus, on en a conservé qui étaient incompatibles avec la doctrine de la justification

par la foi. Pour ce qui est de l'église, on a indistinctement admis dans son sein les populations du XVIe siècle, élevées à l'école du moyen âge, sans se demander si elles remplissaient les conditions préalables, une foi personnelle et vivante. A l'intellectualisme abstrait, qui néglige le fond des choses pour insister d'autant plus sur l'attitude que la pensée doit prendre à l'égard des dogmes en vue d'en obtenir une connaissance rigoureuse et exacte, vient ainsi s'ajouter de bonne heure le pélagianisme, son corrélatif dans le domaine pratique.

Dès lors l'ennemi est maître de la position. Bien loin de s'étonner de l'invasion du rationalisme, il faut plutôt être surpris qu'elle ait été si tardive. Le principe protestant chercha sans doute à réagir, mais ce fut en vain : la défaite du spiritualisme inconséquent du XVIe siècle était inévitable. Le syncrétisme eut beau s'élever, au nom de la largeur chrétienne, contre l'exagération de l'élément spécifiquement luthérien ; les piétistes tentèrent vainement de mettre l'accent sur la piété et non plus sur l'exactitude de la doctrine. On ferma la bouche à tous ces hérétiques, en multipliant et en serrant les mailles d'une scolastique intraitable, bien décidée à ne pas laisser la moindre place pour le sentiment, pour la vie, dans un système qu'on donnait comme l'expression la plus fidèle de la vérité chrétienne. C'est ainsi que le rationalisme parut pour quelque temps engagé au service d'une orthodoxie irréprochable.

Mais le malentendu ne pouvait durer. Lorsqu'un autre élément vivace du protestantisme, le droit d'en appeler de toute décision dogmatique à la seule Parole de Dieu finit par prévaloir, la théologie officielle dut à son tour comparaître par-devant ce tribunal, attaquée par l'allié de la veille, par cet intellectualisme lui-même qui, après avoir concouru à la former, allait se tourner contre elle. Rien de plus aisé, pour une science émancipée, que de transformer le rationalisme orthodoxe en un rationalisme pur et simple. La vie chrétienne ayant disparu laissait le champ libre aux exigences intellectuelles qui avaient jusque-là été, pensait-on, à son service. Ce fut un jeu pour la logique de renverser ce savant édifice de l'orthodoxie qu'on n'avait réussi à élever qu'en soutirant jusqu'au dernier ves-

tige de séve chrétienne. Lorsque le papillon s'est élevé dans les libres régions de l'air, la coque desséchée qui lui a longtemps servi de prison, de sépulcre et de berceau, perd par cela même toute consistance.

C'est justement de la réaction contre ce rationalisme sorti triomphant des entrailles de l'orthodoxie qui, dès le XVI[e] siècle, le portait dans ses flancs, qu'est née la théologie moderne, dont la théologie contemporaine poursuit la tâche.

Voilà pour ce qui concerne la question de fait.

Reste à savoir si, à son tour, la théologie moderne n'a pas contracté une fatale alliance avec ce rationalisme latent qui a provoqué la complète dissolution de l'ancienne théologie? Nous voilà arrivés à la question de principe beaucoup plus délicate que le point de fait qui vient d'être examiné et sur lequel l'hésitation n'est pas possible.

« Il est incontestable que le rationalisme peut se concevoir en dehors de la religion révélée; mais il s'est attaché particulièrement au christianisme et dans son sein au protestantisme. Il devait en être ainsi parce que le christianisme a donné l'éveil à un besoin de vérité et de conviction qui réclame la plus complète liberté à l'endroit des doctrines et des traditions arbitraires. L'histoire entière est là pour démontrer que dès qu'une théologie élève la moindre prétention à être scientifique, elle implique le rationalisme en principe. En proclamant le droit des convictions individuelles, en soumettant les idées traditionnelles à une révision, la réformation offrit tout naturellement au principe rationaliste l'occasion de s'accuser. » (Pag. 217.)

Tout dépend des rapports qui s'établissent entre la foi chrétienne et ce besoin rationnel, compagnon indispensable d'une théologie sérieuse. « Dès que le rationalisme a cessé de puiser à la source de la révélation, dès qu'il s'est détourné des documents historiques et du souffle religieux qui les anime pour recourir aux procédés exclusivement rationnels, il est devenu faux; il a été réfuté par le développement de la théologie, et même de la philosophie. » Cette tendance au pur théisme, grâce à laquelle le rationalisme du XVIII[e] siècle est allé se perdre dans les abstractions et dans le vide, a fait aussi son apparition

parmi nous. Avec une assurance qui ne peut se puiser que dans le plus complet oubli des leçons de l'histoire, il nous annonce l'avénement d'une religion sans surnaturel appelée à supplanter toutes les autres. Après avoir renié tous les éléments chrétiens, ce théisme s'attache aux débris des institutions ecclésiastiques du passé avec l'ardeur du naufragé qui saisit la dernière planche de salut. Il est certain que cette prudence, consciente ou non, a lieu de surprendre chez des novateurs pleins de foi; elle n'en est pas moins un moyen sûr de prévenir la grande objection qu'on a toujours élevée contre le théisme pur : d'être incapable de satisfaire les besoins religieux et pratiques dans le sein d'une grande communanté.

« Mais le rationalisme peut aussi se rendre mieux compte de son principe. Il pénètre alors jusqu'aux profondeurs de la vie chrétienne; il se laisse saisir par la puissance des idées et des faits de l'Evangile; il cherche par la comparaison et la critique des sources à s'approprier la foi chrétienne, c'est-à-dire une croyance compatible avec les résultats généraux des sciences. » (Pag. 220.)

L'idée fondamentale du rationalisme est maintenue pour l'essentiel, mais il devient chrétien. Il ne faut pas voir en lui le fruit d'une faculté religieuse de connaître; il ne désigne que le caractère rationnel d'une foi résultant d'ailleurs de l'expérience, d'un fait créateur, unique en son genre..... « La devise de la science ne doit pas être : tout provient de la raison, mais : tout doit être conforme à la raison : *nach Vernunft*, *nicht aus Vernunft*. » (Pag. 291.)

Le rationalisme, ainsi compris, n'est répudié par personne. Car la théologie qui admet la valeur normative de tout le contenu biblique et des confessions de foi, de manière à tenir en échec toute tentative de libre recherche, ne prétend pas agir d'une façon irrationnelle : elle croit avoir des raisons excellentes pour en agir ainsi. D'autres théologiens comme Rothe, tout en partant d'idées aprioristiques et spéculatives, professent le plus grand respect pour les faits de l'Evangile. Ce rationalisme est « hors d'état de trouver une pierre de touche infaillible pour découvrir ce qui est définitivement d'accord

avec la raison ou ce qui la contredit, parce qu'une telle appréciation dépend de la conscience scientifique dans chaque moment donné. Il trouve également son contre-poids dans l'autorité qu'exerce naturellement sur lui le contenu inépuisable de la littérature biblique. » (Pag. 221.) Rothe, que ses préoccupations spéculatives pourraient faire soupçonner d'attribuer un trop grand rôle à la raison, prend soin de légitimer les répugnances qu'elle a inspirées à l'ancienne théologie. « On ne saurait, dit-il, en vouloir à l'ancienne dogmatique de considérer la raison avec défiance. Que ne comprend-on pas en effet sous ce nom! Rien de plus précieux que la raison, sa nature n'admet rien de supérieur. Si seulement on la possédait! Mais ce n'est le cas de personne. La raison n'est pour nous, mortels, qu'un idéal à réaliser; elle ne se trouve jamais de fait complète chez personne, à l'exception d'un seul, comme la liberté. L'homme est raisonnable, a de la raison, signifie simplement: il peut penser. Il n'a de raison que dans la mesure où il peut réellement penser. Et qui peut le faire autrement que d'une manière relative? » (Pag. 23, *Introduction*.)

Tel est le rationalisme chrétien, aussi ancien que le christianisme, et inséparable de toute étude sérieuse de la religion. La théologie contemporaine le professe en même temps qu'elle répudie soit le rationalisme qui proclame l'autonomie et l'entière suffisance de la raison, soit le rationalisme empirique, vulgaire qui, prenant les opinions régnantes d'une époque pour le dernier mot de la raison, s'en autorise pour repousser tout ce qui leur est opposé ou les dépasse. Tout en se glorifiant hautement de mériter plus qu'aucune autre le titre de rationnelle, la théologie allemande contemporaine, telle qu'elle vient d'être définie, a le droit de répudier l'accusation de rationalisme. Ce n'est pas tout, la théologie contemporaine prétend respecter mieux que personne non-seulement les faits du christianisme, mais ceux de l'histoire, ainsi que les données de la conscience humaine. Nous aurons l'occasion d'apprécier la valeur de cette prétention en signalant les solutions que les théologiens du jour donnent aux questions préliminaires qui concernent l'étude de la dogmatique.

II

Si Rothe pouvait être considéré à cet égard comme le représentant authentique de la théologie contemporaine, celle-ci se trouverait disculpée du reproche qu'on est assez porté à lui faire, de subordonner le principe formel du protestantisme, l'autorité de l'Ecriture, au principe réel, la justification par la foi. Ce théologien insiste en effet sur l'union intime des deux principes qu'il veut placer sur le même pied. « Ces deux principes, dit-il, sont unis d'une façon tellement intime qu'au fond ils n'en forment qu'un seul qui peut être formulé comme suit : La piété évangélique a sa source et son origine dans la justification par la foi en Christ, tel que le pécheur a appris à le connaître personnellement dans la sainte Ecriture d'une manière authentique. Il faut donc se garder de mettre le principe formel sur l'arrière-plan dans l'intérêt du principe matériel. Celui-ci n'y gagnerait rien, et l'autre, dans son isolement, perdrait toute consistance. Primitivement ce principe formel ne le cède point en dignité au principe matériel, et il est tout à fait contraire à l'histoire de prétendre, comme on le fait souvent, que le principe matériel est venu le premier, tandis que l'autre n'est venu s'y joindre que plus tard, d'une manière tout à fait extérieure. On y aurait été conduit par le besoin de posséder, dans les controverses contre les catholiques, une autorité irréfragable en faveur de la doctrine nouvelle, qu'on s'était du reste formée exclusivement au moyen du seul principe matériel. Tout au contraire, comme ce n'est que par l'usage de l'Ecriture que les réformateurs en sont venus à saisir avec une clarté parfaite ce qui constituait le principe matériel, ils ont eu dès le début pleine conscience du rapport intime qui régnait entre les deux. » (Pag. 9, *Introduction*.)

Peut-être le savant théologien, obéissant à la tendance spéculative de son esprit, a-t-il trop cédé à la tentation de dis-

culper le protestantisme de tout reproche de dualisme, en le ramenant à un seul principe. Sans nier le rapport intime des deux principes, il paraît bien difficile de ne pas donner le pas au contenu sur le contenant. A elle seule l'autorité de l'Ecriture est insuffisante; on n'est pas plutôt touché, au contraire, par la valeur intrinsèque du contenu qu'aussitôt le contenant se trouve revêtu d'un prix tout nouveau. La réciproque est loin d'être vraie : la foi la plus complète et la plus absolue en l'Ecriture peut rester longtemps stérile. Ce fait semble donner un prix tout particulier, une certaine préséance au principe matériel. Quoi qu'il en soit, l'ancienne théologie en est bientôt venue à exagérer la valeur du principe formel, en tombant dans toutes les aberrations qu'entraîne le littéralisme né d'un besoin excessif d'autorité extérieure, tandis que la théologie moderne s'est attachée à relever le principe matériel, en lui reconnaissant une valeur supérieure. Rothe lui-même, qui prétend placer les deux principes sur le pied d'une égalité parfaite et n'en faire qu'un seul, semble infidèle à sa thèse. Il s'élève en effet contre l'usage de faire précéder la dogmatique d'une bibliologie ou d'un article sur les sources de la connaissance religieuse. C'est supposer que la piété est primitivement une connaissance des objets religieux qui doit pénétrer du dehors en l'homme sous forme d'enseignement. « Cette ancienne tractation, dit Rothe, n'est pas seulement inadmissible au point de vue scientifique, elle implique une manière fausse de comprendre les rapports de la piété évangélique et de la Bible. Twesten a dit excellemment : « On ne saurait soutenir que la foi à la sainte Ecriture soit pour la conscience chrétienne le fondement de toutes les autres convictions. » Il faudrait alors, ajoute Rothe, « que la conscience chrétienne eût cessé d'être aujourd'hui ce qu'elle était quand le Nouveau Testament fut composé et même à l'époque de la réformation. Bien loin, en effet, d'être présentée comme fondamentale par les confessions de foi du XVI[e] siècle, la doctrine de l'Ecriture n'y est traitée qu'en passant. Elle est plutôt à son tour une partie constitutive des convictions chrétiennes, *qui est autant soutenue par elles* qu'elle contribue à son tour à les soutenir. Il est parfaitement certain

que dans le sein du protestantisme évangélique la sainte Ecriture est un moyen essentiel pour faire naître la foi en Christ. Toutefois, aucun chrétien évangélique ne pourra dire qu'il ait été amené personnellement à la foi en Christ par la croyance en l'autorité de la Bible et que par conséquent celle-ci soit la base de l'autre et doive passer avant elle. Bien au contraire, quiconque se comprend lui-même reconnaîtra qu'il est parvenu en une fois et à la fois à croire au Sauveur et à la Bible, autant qu'il peut être question d'une croyance en l'Ecriture. » (Pag. 2.)

Il nous paraît impossible qu'il n'y ait pas ici quelque confusion. Tout à l'heure, en effet, Rothe mettait le principe formel sur le même pied que le principe matériel et prétendait les ramener à un seul. Il déclare maintenant que le fidèle parvient en une fois et à la fois à croire au Sauveur et à la Bible. N'est-ce pas reconnaître que la Bible demeure un simple document historique aussi longtemps que le contenu n'a pas produit ses effets efficaces sur le cœur ou qu'on ne croit à l'autorité de la Bible que du moment où l'on croit à Jésus-Christ? C'est donc subordonner, dans une certaine mesure, le principe formel au principe matériel.

C'est encore là ce que fait Rothe lorsqu'il proteste contre la méthode des supranaturalistes modernes (les anciens théologiens ne sont pas tombés dans cette erreur) qui, en plaçant la bibliologie en tête de la dogmatique, ont l'air de supposer que la vraie foi du chrétien peut être démontrée par une simple opération intellectuelle, à l'usage des experts dans ce genre d'exercice! En procédant ainsi on méconnaît entièrement la nature de la foi religieuse. « Rappelons à ce propos, ajoute Rothe, une remarque de Twesten : « Celui qui s'imagine pouvoir établir, au moyen de preuves purement intellectuelles, que Dieu s'est révélé, que cette révélation est consignée dans l'Ecriture de sorte que cette démonstration et la doctrine qu'elle établit ne sont pas seulement indépendantes de la foi chrétienne, mais la légitiment et la prouvent, méconnaît la nature de la foi et celle de la dogmatique. La foi, en effet, ne saurait naître de cette façon-là, et la mission de la dogma-

tique n'est pas d'élever par la méthode démonstrative un édifice de principes purement théoriques, pouvant tenir la place de la foi, mais d'exposer celle-ci d'une manière scientifique. » Aussi longtemps, dit Dorner, qu'on considère la foi en l'inspiration et en la divine autorité de l'Ecriture comme le premier pas dans la voie de la piété chrétienne, sans lequel il est impossible d'aller plus loin, et qu'on prétend que la foi réclamée par le christianisme est identique avec la foi en l'inspiration, on est condamné à voir poindre avec terreur et effroi chaque nouvelle critique du canon traditionnel de l'église. On n'est pas dans la disposition d'esprit convenable pour aborder avec calme les recherches historico-critiques, ni pour les examiner avec cette impartialité qui ne se préoccupe que de la vérité. Sans s'en douter on laisse à l'autorité de l'église le soin de décider en dernier ressort : on perd le droit de retrancher les apocryphes.

« On court également le danger de fonder le christianisme sur les raisonnements de la sagesse humaine qui ne peuvent établir que la vraisemblance et jamais une certitude complète. On risque de ne plus considérer le christianisme comme une harmonie de l'esprit et de la vie, qui, éminemment historique, se rajeunit à chaque génération, pour en faire soit une histoire appartenant entièrement au passé et morte, sans aucune liaison intime avec le présent ; soit un système d'éternelles vérités sans vie aucune, auxquelles nous devons soumettre notre foi, notre conduite, notre volonté sur le témoignage de messagers divins, dont la mission est dûment paraphée. Mais cela s'appelle nous ramener sur le terrain de la loi, éterniser cette économie et affirmer que rien ne saurait la dépasser. Quel est en effet le signe de la servitude ? C'est de ne pas reconnaître la vérité comme vérité, de la faire dépendre de témoignages purement humains et d'autorités extérieures, au lieu de se laisser convaincre par la puissance intérieure de la vérité et par sa connaissance qui rend libre. (Jean VIII, 37; XIV, 26.) Notre théologie moderne a conservé une grande égalité d'esprit au plus fort du danger que faisaient courir à la foi les entreprises de la critique. Savez-vous l'explication de ce mystère ? C'est qu'elle

sait à merveille que la foi en l'inspiration du canon traditionnel n'est pas la condition, le premier pas indispensable dans la voie qui conduit à croire à Christ ; que cette foi en l'Ecriture n'implique pas la foi chrétienne ; qu'elle ne suffit pas à l'établir. Enfin la théologie moderne sait aussi que le développement de la vie religieuse, morale, réelle et non pas exclusivement intellectuelle, ne manque pas de conduire celui qui s'y est confié avec droiture et persévérance, non-seulement à Christ, mais aussi à reconnaître l'autorité normative et divine des documents de la révélation. C'est là tout ce qu'il faut, et à l'individu et à l'église. L'autorité normative de la sainte Ecriture obtient ainsi un beaucoup plus haut degré de certitude que celle que pourrait lui conférer la théorie la plus développée de l'idée alexandrine de l'inspiration. Mais cette certitude de l'autorité de la sainte Ecriture nous la puisons aussi dans l'autorité de Christ, *après que sa puissance rédemptrice et sa dignité nous sont devenues par la foi choses certaines*. Le contraire n'a pas lieu : *nous ne possédons pas Christ en vertu d'une autorité divine, vraie, certaine de l'Ecriture*. La parole de Dieu ne nous a pas été donnée pour nous séparer de Christ, pour le supplanter lui et son esprit. Si la communion avec l'Ecriture devait tenir la place de celle de Christ, on la traiterait d'une manière superstitieuse, on pécherait contre Christ qui est le Seigneur et le Maître de l'Ecriture ; d'autre part contre l'Ecriture elle-même, dont l'unique but est de nous conduire à lui. »

On le voit, Rothe est loin de partager les illusions des hommes qui parmi nous se croient les représentants de l'ancienne théologie, parce que tombant dans un supranaturalisme excessif, ils prétendent tout faire reposer sur l'autorité de l'Ecriture comprise d'une façon tout à fait extérieure. La certitude de l'autorité de la sainte Ecriture se puise pour lui dans l'autorité de Christ, « après que sa puissance rédemptrice et sa dignité nous sont devenues par la foi choses certaines. Le contraire n'a pas lieu ; nous ne possédons pas Christ en vertu d'une autorité divine, vraie, certaine de l'Ecriture. » On ne peut subordonner plus expressément le principe formel au principe matériel. Si la moindre hésitation était encore possible, il suf-

firait de rappeler que Rothe loue fortement Schleiermacher de nous avoir enseigné ce que nous n'oublierons plus, savoir : que la religion subjective est la première. (Pag. 1 et 2, *Introduction.*)

Un des plus importants dissentiments entre la théologie ancienne et la théologie moderne porte sur la manière de concevoir l'Ecriture et la révélation. Cette dernière notion avait fini par être oubliée pour être confondue avec celle de l'Ecriture et celle-ci était devenue l'expression adéquate de la révélation. Les anciens théologiens ont eu le mérite de trancher d'une manière assez heureuse, en théorie du moins, tout ce qui concerne les rapports entre la raison et la révélation spéciale. Malheureusement, guidés en ceci par une fausse notion de la religion, ils ont vu avant tout dans la révélation la communication de connaissances s'adressant à l'entendement, sous la forme d'enseignements didactiques, d'une manière immédiate et par une inspiration mécanique. La théologie moderne, après avoir sondé les Ecritures, a établi, au contraire, qu'elles nous présentent la révélation « comme une série continue et organique de faits et d'institutions historiques, auxquelles se rattachent, dans un milieu déterminé, des illuminations surnaturelles des prophètes sous les formes les plus diverses: visions, discours intérieurs par l'esprit de Dieu, moins en vue de communiquer de nouvelles connaissances religieuses, que pour annoncer à l'avance certains événements historiques. » (Pag. 24, *Introd.*)

L'activité divine qui révèle n'est plus alors qu'une forme spéciale de l'activité rédemptrice, en vue de préparer la rédemption, de la rendre historiquement possible. La révélation consiste en une purification, en un affermissement de la conscience religieuse, effectué d'une manière surnaturelle par Dieu.

C'est surtout quand il s'agit de déterminer *comment* Dieu purifie et fortifie la conscience que les hommes ont de lui, que la différence fondamentale entre les deux théologies éclate dans tout son jour. D'après les anciens théologiens — fidèles, encore ici à leur notion intellectuelle de la religion et de la révélation, — le rapport entre Dieu et l'homme serait exclusivement méca-

nique; Dieu se révélerait à l'homme sans que celui-ci fût, de son côté, une personne concourant à l'œuvre. A cette conception mécanique, qui réduirait la conscience à n'être plus qu'un organe atrophié et superflu, les théologiens modernes ont substitué la notion morale. La révélation doit avoir ses points de contact, ses pierres d'attente dans l'homme; essentiellement surnaturelle, elle ne peut toutefois être communiquée aux hommes que par les méthodes morales. Bien que la révélation doive s'accomplir par des procédés moraux, ce n'est pas à dire qu'elle perde en rien son caractère immédiat et surnaturel. L'essentiel c'est que Dieu accomplisse la transformation de la conscience religieuse, au moyen d'une activité qui mette en jeu, d'une manière naturelle, toutes les facultés de notre âme.

Rothe établit que la révélation doit nécessairement se composer de deux facteurs. Vu son état de péché, l'homme ne saurait parvenir à connaître Dieu par les moyens naturels. D'un autre côté il ne peut être question d'établir de nouvelles données intérieures, car ne pouvant pas avoir le concours de l'homme, elles réclameraient, de la part de Dieu, une action mécanique, magique, ce qui serait contraire à la nature morale de la révélation. Que faire donc? Lorsque Dieu veut se révéler à l'homme pécheur, il doit commencer par recourir à des faits extérieurs, soit naturels, soit historiques, qui soient propres à éveiller dans la conscience la vraie idée de Dieu et cela avec évidence. Il faut insister sur ce dernier caractère. Ces événements extérieurs ne doivent pouvoir s'expliquer que par l'idée de Dieu. C'est là l'élément de la manifestation : la révélation est une *manifestation* de Dieu.

Mais l'expérience chrétienne et la nature des choses s'accordent à attester qu'il ne suffit pas que Dieu se manifeste pour être bien compris par l'homme. Il faut donc encore l'élément de l'illumination, de l'inspiration. Sous peine de ne pas être compris, Dieu doit accompagner la manifestation extérieure d'une action immédiate qui illumine la conscience religieuse et provoque en l'homme des connaissances intérieures permettant de recevoir la manifestation extérieure.

Il résulte de tout ce qui précède que le surnaturel est le trait caractéristique de la révélation. Rothe est de tous les théologiens modernes celui qui insiste le plus sur ce caractère. Cette partie de la révélation, qu'il appelle la manifestation, n'aurait pu avoir lieu sans miracle et sans prophétie.

« Le miracle et la prophétie ne sont pas des attributs et signes extérieurs, des appendices qu'on ajoute à la révélation, des enseignes indépendantes qu'on y suspend du dehors pour nous la faire croire, mais bien des éléments constitutifs de la révélation. Ce n'est pas pour légitimer ses messagers que Dieu a fait des miracles, mais dans son propre intérêt, pour se faire voir d'une manière évidente aux hommes aveuglés par le péché. La révélation n'est pas accompagnée de miracles et de prophéties, elle consiste en miracles et en prophéties. Un fait historique est une révélation, parce qu'il implique miracle et prophétie; qu'on retranche de la révélation les faits surnaturels (miracles), la connaissance surnaturelle (prophétie) et cela au sens strict du mot surnaturel, je cherche ce qu'il pourrait encore y avoir de surnaturel en elle. Pourquoi une révélation est-elle indispensable? Parce que le cours ordinaire de la nature ne fait pas voir Dieu avec évidence à l'homme pécheur. Il n'y a donc que des faits en dehors de ce cours ordinaire, des miracles, qui puissent suppléer à ce qu'il est hors d'état de faire lui-même. Or comme le miracle serait une image morte à lui seul, il est inséparable de l'histoire sainte. Je n'ai pas honte de le dire, je ne comprendrais pas une révélation divine dans laquelle le surnaturel, l'activité de Dieu, ne pourrait pas être constatée d'une manière grossière, parlant aux sens. Tout ce que je puis accorder, c'est que plus un acte du drame divin se trouve dans le grand courant progressif de l'idée de Dieu, plus l'élément du miracle peut rester à l'arrière-plan. » (Pag. 31.)

Tout en insistant aussi fortement que l'ancienne apologétique sur l'importance du miracle, Rothe est loin de lui faire jouer le même rôle. C'est pour la *manifestation seule* qu'il le croit indispensable. S'il est vrai que les premiers témoins de la révélation n'auraient pu la reconnaître comme divine sans miracle, il en est tout autrement pour nous qui avons vu passer dans la

conscience générale ce que les miracles révélateurs étaient primitivement destinés à annoncer. Ce n'est pas dans l'intérêt de la dogmatique que notre théologien admet les miracles, mais bien parce qu'il ne peut s'en passer pour expliquer certains faits de l'histoire. « Bien loin de rompre les mailles du tissu historique, ils me permettent de franchir les profondes lacunes qu'il présente. » (Pag. 40.) Bien loin de soutenir qu'on doive se dispenser d'examiner à la lumière historique les faits donnés pour miraculeux ou tenir pour suspecte toute foi qui ne reposerait pas sur les miracles, Rothe, se rendant compte des répugnances de notre génération, demande qu'on se garde de l'éloigner entièrement du christianisme, en prétendant lui imposer à toute force la foi au miracle.

Sur aucun point la différence entre l'ancienne et la nouvelle théologie n'est plus profonde et plus décisive que sur la manière de concevoir l'Ecriture et son inspiration. Ici le désaccord aboutit au scandale. Il ne s'agit pas de faire des concessions et de transiger; on se trouve en face de deux conceptions exclusives l'une de l'autre, entre lesquelles il faut décidément opter. Encore ici ce désaccord profond a sa source dans la manière de concevoir la religion et la révélation.

Ayant le sens historique fort peu développé, voyant dans la révélation éminemment une communication d'idées, de doctrines, les docteurs de l'ancienne théologie ont été rapidement conduits à voir dans la Bible l'expression verbale des pensées divines. Ce n'est que lorsqu'elle est écrite que la parole de Dieu acquiert la fermeté désirable: la révélation divine s'accomplit donc par la composition surnaturelle d'un livre dans lequel Dieu s'explique sur son essence et sa volonté. L'Ecriture est ainsi donnée pour la parole de Dieu parce qu'on la tient pour inspirée de Dieu. Le point de vue de l'orthodoxie lui fait éprouver le besoin de posséder une source de connaissances dont l'exactitude absolue et l'infaillibilité soient garanties par son origine. En effet sans une autorité divine extérieure, préservant de toute erreur, il n'y a point d'assurance ferme dans les matières religieuses: nous devenons la proie du doute et du désespoir. La Bible est confondue avec la révélation; elle de-

vient un manuel religieux infaillible dans le sens le plus étendu du mot. Or, comme elle ne peut venir exclusivement de Dieu, que si l'homme faillible n'a en rien concouru à sa formation, les écrivains sacrés doivent n'avoir été exclusivement que la main de Dieu, mais du reste entièrement improductifs quant au contenu qu'ils ont servi à écrire.

L'origine religieuse de cette théorie, qui présente la Bible comme la Parole de Dieu, est incontestable. Pris dans son sens scripturaire, le mot Parole de Dieu paraît au simple fidèle admirablement approprié pour désigner ce que la Bible est pour lui, car elle lui produit bien l'impression d'un livre dans lequel Dieu lui parle. Dès qu'on prend au contraire le terme Parole de Dieu dans son sens théologique, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'on se met en contradiction avec l'état réel du volume. C'est ainsi qu'on a été obligé de distinguer dans l'Ecriture deux espèces d'éléments dont l'un est la Parole de Dieu à l'exclusion de l'autre. Le nom de Parole de Dieu désigne le contenu religieux et on déclare que la Bible contient la Parole de Dieu, mais n'est pas la Parole de Dieu.

Rothe s'élève expressément contre cette distinction, qui a le tort d'être arbitraire, car qui tracera la limite dans la Bible entre le côté religieux et le reste? Ensuite elle favorise l'idée que le caractère spécialement divin de la Bible consisterait surtout dans dans le contenu et non dans la forme, tandis qu'en fait la pénétration des deux est aussi intime que possible. Cette distinction part enfin de l'ancienne erreur fondamentale qui voit dans la révélation, la communication immédiate d'une *doctrine* religieuse *formulée*.

Rothe demande qu'on renonce définitivement à ce terme Parole de Dieu, pour voir simplement dans la Bible le document de la révélation. Elle demeure toujours dans un rapport très étroit avec la révélation, mais, toutefois, elle est loin de se confondre avec elle.

On arrive ainsi à une notion de l'inspiration qui s'accorde mieux avec les faits, avec l'état des documents et avec les exigences de la psychologie. « S'il est un dogme d'origine religieuse, dit Rothe, et s'appuyant sur les déclarations de la

conscience chrétienne la plus spontanée, c'est bien celui de l'inspiration de la Bible. Ce dogme n'est qu'une tentative de formuler l'impression que le fidèle éprouve au contact de la sainte Ecriture, soit spontanément, soit à la suite de la réflexion. C'est l'expérience de tout chrétien évangélique, que la Bible est non-seulement un moyen de grâce, mais un moyen de grâce *indispensable*. La sainte Ecriture est un moyen unique de l'activité divine ; on sent en elle l'action de forces surnaturelles et divines se déployer avec une fraîcheur, une spontanéité à nulle autre comparable, une vraie incarnation des vertus salutaires et de la vérité dans toute leur pureté et plénitude. Quiconque possède le sens des choses religieuses doit avoir fait cette expérience. En un mot, la Bible se légitime comme le livre religieux par excellence. (2 Tim. III, 16, 17.) »

Voilà le fait capital que les théologiens chrétiens, ceux de la nouvelle comme ceux de l'ancienne école, proclament à l'envi. Mais comment l'expliquer ? Comment en rendre compte ? La réponse établit ici une profonde différence entre les deux tendances. « L'orthodoxie prétend faire provenir l'Ecriture exclusivement de l'activité divine, tandis que sa parfaite humanité s'impose à nous tout aussi impérieusement. Bien loin de nous donner la clef du problème, la théorie de l'inspiration plénière en a méconnu la vraie nature pour se lancer dans l'aventureux et l'inexplicable. Et tout cela en pure perte, car le but poursuivi avec tant de peine est inévitablement manqué.

« Il y a ici deux faits, dit Rothe, que les plus intrépides défenseurs de la plénière ne sauraient méconnaître, bien qu'ils les scandalisent fort : le texte actuel, produit du travail critique des siècles, ne saurait être verbalement inspiré ; il n'existe pas d'exégèse officielle, authentique. Notre Bible devrait être faite tout autrement qu'elle ne l'est pour jouer le rôle qu'on prétend lui imposer. Qu'on songe aux tours de force, aux violences que, pendant des siècles, les théologiens ont dû se mettre sur la conscience pour soutenir leur théorie !... » Tout s'explique au contraire dès qu'on fait porter l'inspiration non plus sur les écrits, sur le livre, mais sur les auteurs. Nos livres sacrés sont

dus à la plume d'hommes qui ont été inspirés en qualité d'organes de la révélation, mais ils ne sont pas les produits directs des inspirations elles-mêmes. A la rigueur donc, il ne peut être question d'une inspiration des livres, mais seulement de leurs auteurs. Les écrits n'ont pas été inspirés directement et spécialement, mais *indirectement* et d'une manière plus ou moins intense, suivant le plus ou moins d'aptitude des écrivains seuls inspirés.

On le voit, les deux théories s'excluent décidément l'une l'autre. La théorie orthodoxe admet une inspiration directe des écrits par l'activité de l'esprit, sans le concours de l'illumination habituelle de leurs auteurs. Les modernes ne voient dans l'inspiration des écrits qu'une *conséquence* tout à fait naturelle de l'illumination des auteurs. Les livres ne sont inspirés que pour les raisons suivantes : ils proviennent d'hommes qui sont éclairés par le Saint-Esprit, agissant dans la conversion et la sanctification, et ayant de plus reçu des inspirations particulières comme agents, organes de la révélation, mais pas dans le moment où ils ont écrit. Il faut donc distinguer avec beaucoup de soin entre l'illumination des personnes et l'inspiration des écrits. La première, partie essentielle de la sanctification, est habituelle, permanente, la seconde, accidentelle et momentanée. La doctrine ecclésiastique se fonde sur ce dernier fait, la théorie moderne sur le premier. (Pag. 70.)

Les conséquences de ces deux conceptions opposées sont fort différentes. L'infaillibilité de la Bible est le corollaire inévitable de la théorie traditionnelle, en vue du quel celle-ci a été imaginée. D'après la théologie moderne, non-seulement la Bible ne se prétend pas infaillible, mais elle renferme, dit Rothe, des erreurs manifestes, même dans les matières religieuses. Par exemple il est certain qu'en faisant un usage scientifique du Nouveau-Testament, on peut arriver à une notion parfaitement exacte de l'œuvre et de la personne du Sauveur. Mais le fait qu'il y a plusieurs christologies dans l'Ecriture ne permet pas d'affirmer *à priori* qu'aucune erreur ne s'est glissée dans les renseignements des auteurs parlant sur la personne et sur l'œuvre du Sauveur. La même observa-

tion s'applique à la Bible entière. Elle n'est pas un livre absolument à l'abri de toute erreur; mais elle est un instrument parfaitement suffisant pour arriver à une connaissance infaillible de la révélation, puisqu'elle possède tous les moyens nécessaires pour se corriger elle-même.... L'infaillibilité de la Bible repose sur l'effet d'ensemble qu'elle produit, en tant qu'elle se corrige elle-même dans les détails. » (Pag. 8, *Introduction.*)

Est-ce à dire que l'activité normative de la Bible soit donc compromise? Nullement! pourvu qu'on sache comprendre que le titre de document historique suffit à tous égards pour l'établir. L'infaillibilité qu'enseigne l'orthodoxie courante est immédiate; elle réside dans les différents livres et versets. Ce n'est au contraire qu'à la suite d'un travail scientifique qu'on arrive à celle qui est admise par la théologie moderne. L'une est absolue, l'autre est relative. Il en est de même de la valeur normative de l'Ecriture.

« Toutes les difficultés que l'ancienne dogmatique a accumulées autour de l'Ecriture disparaissent en quelque sorte d'elles-mêmes, dit Rothe, dès qu'on voit dans le saint volume, non pas le document historique de la révélation, mais le document historique sur la révélation. Ce n'est pas un manuel d'enseignement que Dieu nous a communiqué sur la révélation, mais ce qu'on appelle une source historique, un document duquel seul l'historien sait fort bien qu'il peut tirer la vérité. Un document est lui-même partie intégrante de la chose qu'il fait connaître. Considérée historiquement la Bible n'est pas autre chose que l'ensemble des documents qui nous sont parvenus sur ce fait historique que nous appelons la révélation. A ce titre, la Bible est un produit historique de la révélation. Voilà jusqu'à quel point et dans quel sens on peut dire qu'elle ne fait qu'un avec la révélation. Seule, elle nous met en contact direct avec la révélation, de sorte que, par son moyen, nous pouvons puiser à la source immédiate et nous trouver, pour l'essentiel, placés sur le pied d'égalité avec les témoins immédiats de la révélation. En qualité de document, en effet, elle nous plonge au milieu des faits, elle nous les reproduit et nous les représente

dans le sens littéral du mot. C'est là l'essentiel quand il s'agit de son action religieuse tout à fait particulière. Voilà pourquoi chaque fidèle isolément doit puiser ses connaissances religieuses immédiatement à la source de l'Ecriture, tandis que l'église doit se contenter de venir à son aide en prêchant l'Evangile. Cela fait comprendre pourquoi le protestantisme considère la Bible comme l'éducatrice journalière de toute vraie piété et exige qu'il en soit fait un usage général. La sainteté et la divinité particulière du volume proviennent de ce qu'il est le document de la révélation. C'est de là aussi qu'il tire sa haute dignité ; aussi pour lui assurer une plus haute position n'y a-t-il qu'un seul moyen, présenter une notion plus relevée de la révélation. C'est là ce que nous avons fait. »

En ne voyant dans la Bible qu'un simple document historique, on ne renonce pas à lui reconnaître une infaillibilité relative. On possède en elle un instrument parfaitement suffisant pour arriver à une connaissance infaillible de la révélation, spécialement de Christ. Sans être sous ce rapport à l'abri de toute erreur, même dans les matières religieuses, elle est essentiellement infaillible. Aucune de ces erreurs toutefois n'aurait pu rendre *à priori* impossible dans le sein de l'humanité le développment régulier, historique de la conscience religieuse et particulièrement de la conscience chrétienne conformément à cette révélation. En insistant fortement sur ce point, Rothe est convaincu d'exprimer le sentiment de tous les chrétiens : « Quand on croit à la révélation, dit-il, quand on possède le sentiment d'être racheté en Christ, on doit ou affirmer cette infaillibilité-là, ou renoncer à sa foi en la révélation et tenir pour mensongères les expériences de salut qu'on a faites par son moyen. En effet la révélation ne doit pas être un simple météore destiné à disparaître sans laisser de traces, mais une révélation qui soit une causalité divine provoquant tout un développement historique pour la rénovation de l'humanité. Pour cela elle doit être de toute nécessité accompagnée d'un témoignage fidèle, sur lequel on puisse se reposer et qui fasse lui-même partie intégrante de la révélation. Sans cela nous n'aurions plus rien qui nous en garantît l'exacte connaissance

pendant le cours de son activité historique, ni rien qui nous permît de la rétablir en cas d'altération. Et toutefois le déploiement des bienheureux effets de la révélation dépend incontestablement de la connaissance qu'on en a. Voilà pourquoi, quand on croit à la révélation, on ne peut s'empêcher, pour être conséquent, de postuler *à priori* qu'elle soit accompagnée d'un témoignage essentiellement authentique et de s'en remettre avec confiance à la Providence qui ne peut avoir manqué de prendre des mesures pour la formation et la conservation d'un pareil document. Dirons-nous au contraire que la Bible ne nous donne pas pour l'essentiel une connaissance exacte de la révélation? Il faut alors renoncer à croire, non-seulement que nous possédons la révélation et que nous en jouissons, mais qu'il y ait jamais eu une révélation, un christianisme authentique. Une chose demeure en effet certaine. La Bible nous montre une conception primitive du christianisme; elle nous fait voir avec certitude comment il a été originairement compris au moment où il a accompli son entrée dans le monde comme fait historique. Si la conception biblique n'est pas essentiellement la vraie, celle-ci n'a jamais existé et par conséquent n'a pu parvenir jusqu'à nous. En d'autres termes, la révélation a eu lieu sans conséquence aucune, et partant, sans but aucun. Si le commentaire que les apôtres nous ont laissé de la révélation en Christ n'est pas exact pour l'essentiel, la rédemption ne peut avoir produit ses effets historiques dans l'humanité, car son activité dépendait de la réception dans notre conscience religieuse de la vraie image de Christ, seul moyen de rendre la révélation efficace. Nous ne sommes donc pas rachetés, le vrai christianisme n'existe pas et n'a jamais existé. Le croyant doit donc postuler l'infaillibilité (au sens indiqué) et de la prédication des prophètes et de celle des apôtres. L'Ecriture doit être à son tour au bénéfice de cette infaillibilité puisque n'étant qu'une forme particulière de leur prédication elle doit participer aux qualités de celle-ci. » (Pag. 83, *Introduction.*)

La Bible étant avant tout un document historique, le théologien doit prendre à son égard l'attitude d'un historien, appré-

cier la valeur respective de ses diverses portions comme sources historiques. C'est ainsi que l'œuvre de la critique, si volontiers suspecte, se trouve réhabilitée. Comme Schleiermacher l'a déjà remarqué, la foi la plus simple et la critique la plus impitoyable se trouvent ne plus former qu'une seule et même chose. Car enfin il n'est personne qui, désireux de croire des vérités divines, soit disposé à accepter à leur place des erreurs anciennes ou nouvelles, étrangères à la foi ou lui appartenant en propre. En s'élevant contre la critique inspirée par le scepticisme, on oublie qu'il en est une autre inhérente à la piété évangélique et découlant de la plénitude de la foi. Il ne s'agit en tout ceci ni de juger le saint volume, ni de nous placer au-dessus de lui, mais simplement de faire effort pour apprendre à le bien comprendre. On ne sait que trop, par les cris d'alarme qu'elle a arrachés à bien des gens, que la critique historique est incompatible avec la théorie traditionnelle de l'inspiration. Grâce à la manière dont il a été compris par la théologie moderne, le principe formel est devenu le principe tutélaire appelé à maintenir la vie dans le protestantisme, en lui prêtant l'élasticité qui convient à tout ce qui est vivant. Grâce au principe formel de l'Ecriture, compris d'une manière large et spirituelle, l'église peut se maintenir constamment d'accord avec les sciences profanes qui ne cessent de progresser.

La question de la canonicité des écrits sacrés se présente alors sous un nouveau jour. Pour les anciens théologiens, la canonicité et l'autorité de l'Ecriture dérivent de l'inspiration; pour les théologiens modernes la question est purement historique; ils se demandent quelles conditions les écrits sacrés doivent remplir pour être norme et ensuite s'ils les remplissent. « Or l'Ecriture ne peut être norme que parce qu'elle contient tous les documents historiques sur la révélation, parce qu'elle fait elle-même partie des événements qu'elle documente. Des témoignages de ce genre sont des sources historiques d'une espèce spéciale, ils constituent les sources historiques d'une espèce spéciale : les sources historiques proprement dites. Cela tient à ce qu'elles nous font vivre au milieu des faits auxquels

elles rendent témoignage; qu'elles sont pénétrées de l'esprit qui les a animées, et qu'elles tiennent ainsi pour nous la place de témoins immédiats. Il est évident que pour être témoin dans ce sens-là, un écrit doit avoir été composé par une personne ayant pris part aux faits qu'elle raconte ou les ayant vus de très près. Il résulte de là que tous les écrits ne sont pas documents au même degré ; c'est par la critique historique seule que la position de chacun peut être déterminée. La question de canonicité est donc un problème purement historique qui ne peut être tranché que par des considérations internes et externes. » (*Introduction*, pag. 87.).

Il résulte de tout ce qui précède que la question de canonicité demeure toujours ouverte ; que la Bible est loin d'être un code, un manuel de maximes et de recettes infaillibles sur une foule de sujets ; qu'elle ne saurait trancher en dernier ressort les controverses scientifiques. Ce n'est pas à dire que la Bible perde son autorité normative, car seule elle peut décider ce qu'il est nécessaire de savoir pour être sauvé, mais elle ne fait pas consister le savoir salutaire dans la connaissance exacte d'une doctrine religieuse précise. « Dieu soit loué, la Bible est mieux qu'un catéchisme ou qu'une dogmatique. Il faut nous y habituer ; ce n'est pas un système dogmatique qu'elle entend dérouler à nos yeux, mais un monde nouveau dans lequel nous contemplons Dieu se mouvant et vivant. Nous pouvons adopter à cet égard la belle parole d'Adolphe Monod : « L'Ecriture sainte, c'est le ciel parlé sur la terre[1]. » Jésus est si peu un

[1] L'auteur aurait dû citer la pensée suivante de Vinet qui exprime exactement le même point de vue que le sien.... « Nul doute que celui qui a fait la Bible, n'eût pu donner en sa place un symbole, et le plus parfait de tous les symboles.... Mais pourquoi l'aurait-il donné ? Pour que l'homme ne fût point obligé d'entrer immédiatement et par tout son être en rapport avec lui ? Pour que la précision rigoureuse et la concentration des idées de la religion, le dispensât de faire, dans cette étude, aucun usage de sa conscience ? Pour que rien ne mît à l'épreuve sa droiture et sa candeur ? Pour qu'il reçût tout fait le vrai sens de la Bible et qu'il ne s'employât pas à le déterminer ? En un mot, pour qu'il restât passif là où il importe le plus que son activité, sa liberté, se déploient et que sa responsabilité soit engagée ? Dieu soit loué de ce qu'il n'en est pas ainsi, et de ce que tout homme est à la fois capable et obligé de trouver, à travers toutes ces phases, à

prédicateur, comme on se l'imagine volontiers, que lorsqu'il prononce des maximes, comme dans le sermon sur la montagne, il leur enlève le caractère didactique et doctrinal, au moyen de l'ardeur de ses sentiments. Tout dans le document de la révélation est informe et fragmentaire, cela aussi est providentiel, s'il y a quelque chose qui le soit. Dieu a voulu nous mettre en demeure de nous approprier un tableau de la révélation à la suite d'une sérieuse application du cœur..... Il ne s'agit pas de faire de la Bible un arsenal pour la dogmatique, mais de respirer jour et nuit dans son atmosphère, de se placer constamment sous son saint regard. Ce n'est que lorsque nous aurons cessé de la traiter comme un manuel de dogmatique, pour contempler en l'Ecriture le drame de la révélation se déroulant d'une manière vivante que nous pourrons éprouver pour elle cette confiance absolue que le chrétien évangélique désire si ardemment pouvoir lui accorder. » (*Introduction*, pag. 70.)

On le voit, il règne entre l'ancienne et la nouvelle théologie une profonde différence pour tout ce qui tient à la manière de comprendre l'Ecriture. Sur aucun point nous n'avons cherché à l'atténuer. Et cependant il faut prendre garde de s'exagérer les contrastes. Au fond on diffère moins quant au but que quant aux moyens. De part et d'autre on professe un égal respect pour l'Ecriture ; on la donne comme une autorité. Seulement, pour les uns, il s'agit d'une Bible code et manuel dogmatique, inspiré d'une manière directe et immédiate ; pour les autres, d'un document historique qui n'est inspiré qu'indirectement, parce que ses auteurs l'ont été eux-mêmes ; les uns reconnaissent à l'Ecriture une autorité dogmatique, les autres ne

travers tous ces faits, à travers toutes ces personnalités dont se compose la Bible, cette vérité générale et éternelle qui ne se présente à lui dans la Bible qu'avec un caractère en quelque sorte occasionnel, sous la forme d'une application et toujours mêlée à quelque événement ou à quelque vie ! Dieu soit béni de ce que son livre n'a pas la clarté d'un symbole, de ce qu'on n'est pas forcé de le bien comprendre, et de ce qu'on peut donner plusieurs sens à sa Parole ! Dieu soit loué d'avoir laissé une part à notre activité dans l'acquisition de la foi, et de ce que, voulant que notre croyance fût une action, il n'a pas ajouté à la Bible, suffisante pour les cœurs simples, le dangereux appendice d'un symbole.... »

peuvent y voir qu'une autorité morale et religieuse ; les uns lui rendent le culte de la lettre, les autres celui de l'esprit.

« On peut affirmer hardiment que le cœur de l'homme qui croit à la révélation prend, à l'égard de la Bible, exactement l'attitude de l'orthodoxe le plus renforcé. Son respect pour elle comme devant un sanctuaire, son adoration dans son temple, ne sont ni moins sincères, ni moins profonds, ni moins vifs que ceux de l'âme la plus simple qui adore, sans soupçonner qu'il puisse en être autrement, la dictée verbale et immédiate du Saint-Esprit. » (*Introduction,* pag. 95.)

Il semble donc qu'on pourrait s'entendre, si jamais les hommes placés à un point de vue inférieur, avaient su se rendre compte du point de vue qui dépasse le leur ! ! si le littéralisme et le matérialisme pouvaient comprendre le spiritualisme. Il importe de ne point se faire d'illusions ; pour passer de l'une des convictions à l'autre, il faut une conversion ; aussi longtemps qu'elle n'a pas eu lieu, le littéraliste est condamné à voir un danger pour l'autorité de l'Ecriture dans cette manière nouvelle de la concevoir, exactement comme l'homme naturel voit les intérêts de la morale compromis par la doctrine du salut gratuit, ou le catholique croit le christianisme incompatible avec la liberté d'allures du protestant.

Ce qui achève de dérouter le représentant de l'ancienne théologie, c'est que celle-ci se trouve compromise dans l'ensemble et dans les détails par cette manière nouvelle de concevoir la Bible et son autorité. Celle-ci n'étant plus un recueil de formules inspirées, un code de lois, il faut renoncer à considérer les dogmes comme puisés directement dans la Bible, sans le secours d'aucun facteur humain. On voit alors se dresser l'épouvantail de l'histoire des dogmes qui partage, avec la conception spirituelle de l'Ecriture, le privilége de scandaliser les représentants des anciennes idées. Et cependant s'il est au monde une chose hors de tout doute, c'est bien le fait que les dogmes ont une histoire. Nous arrivons ici au point fondamental qui nous donne la clef des différences profondes qui séparent l'ancienne théologie de la nouvelle : la manière différente de conce-

voir la religion. Les deux semblent s'accorder à mettre la révélation au premier rang ; ce n'est toutefois qu'en apparence. Pour l'ancienne théologie, la révélation est éclipsée par l'Ecriture qui est censée son expression adéquate. L'Ecriture à son tour cède le pas à la dogmatique traditionnelle qui passe pour être son expression la plus fidèle. Ne se doutant pas de la moindre distinction à établir entre la religion et la théologie, on arrive ainsi à une notion objective de la religion ; par là on entend l'ensemble des principes, des doctrines, des enseignements sur Dieu et sur l'homme qu'il faut admettre et croire pour être chrétien.

La théologie moderne procède tout autrement. Pour elle la religion est primitivement une piété subjective ; la religion subjective est la première, l'objective n'est que la dérivée. Sans doute pour que la conscience humaine devienne religieuse, conscience du divin, il faut une excitation au moyen d'une objectivité extérieure qui n'est autre que la révélation naturelle ou surnaturelle. Mais cette révélation objective, qui a son document historique dans la Bible, n'est pas encore la religion objective. Avant que celle-ci puisse naître, il faut de toute nécessité qu'il y ait quelque chose de religieux qui demande à être objectivé, et c'est là la religion subjective ou la piété, c'est-à-dire la détermination de la personnalité par Dieu. La religion objective n'est que la forme que la piété subjective se donne en s'objectivant dans le domaine du sentiment, de la volonté et de l'entendement. Le dogme est la formule scientifique qu'une église particulière sanctionne en la présentant comme l'exposant adéquat de la conscience religieuse de ses membres sur un point donné.

Il résulte de cette définition que le dogme est une œuvre éminemment humaine. Il ne saurait être confondu ni avec la révélation, ni avec les données scripturaires : c'est un travail de seconde main, un produit de la réflexion chrétienne, cherchant à se rendre intellectuellement compte des expériences que la conscience chrétienne a faites au contact de la révélation et de l'Ecriture. Les dogmes organisés et ramenés à l'unité donnent

la dogmatique, c'est-à-dire l'exposition scientifique de l'ensemble de la doctrine reconnue dans une église particulière.

Pour l'église évangélique l'accord avec l'Ecriture est la condition *sine quâ non* de la vérité des doctrines. Mais à la norme scripturaire doit s'ajouter la norme scientifique. Il faut que les dogmes répondent à toutes les exigences scientifiques, exactitude, perfection. L'église ne saurait répudier ce contrôle, car enfin ces dogmes, on ne doit jamais l'oublier, ne sont que le produit de la science plus ou moins chrétienne; ce qui rend encore ce travail de révision indispensable, c'est que les dogmes sont un produit de l'histoire. « Car enfin ce n'est que peu à peu qu'ils sont devenus ce qu'ils sont aujourd'hui. Ils sont provenus de diverses tentatives, plus ou moins heureuses, d'arriver à une formule scientifique adéquate du contenu de la foi. Après avoir été reçus souvent assez longtemps, ces essais ont fini par être mis de côté. Qui donc nous garantit que la dernière tentative sera plus complète et plus définitive que toutes celles qui l'ont précédée? Et puis, il est certain que depuis la fixation des dogmes, les méthodes scientifiques ont fait d'incontestables progrès. Pour qu'une église récusât une norme de ce genre, il faudrait qu'elle fût devenue tout à fait inintelligente et cristallisée. Il importe de voir avant tout si une doctrine ne serait pas en contradiction avec elle-même ou avec quelque autre dogme; si les notions formelles sont à la hauteur de la science; si ces dogmes ne reposent pas sur des hypothèses dont la fausseté est aujourd'hui reconnue; s'ils ne sont pas en contradiction manifeste avec des résultats auxquels sont arrivées les sciences non théologiques, sciences naturelles, astronomie, géologie, histoire. Ici il faut agir avec prudence pour bien s'assurer qu'on a réellement affaire à des résultats définitivement acquis. » (*Introduction,* pag. 16.)

Comme les dogmes ne sont que les formules scientifiques du sentiment chrétien des individus ou de l'église, ce troisième critère devra s'ajouter à ceux qui sont fournis par l'Ecriture et par la science. Il est indispensable de remonter jusqu'à la

source religieuse d'un dogme pour renoncer franchement à ceux qui n'en auraient aucun.

On entrevoit la haute portée de ce long travail de révision. Ce n'est que lorsqu'il aura été accompli que le procès aujourd'hui pendant entre l'ancienne et la nouvelle théologie sera définitivement jugé. Il ne peut être question de formuler une dogmatique nouvelle qu'après s'être livré à des études approfondies sur l'histoire des dogmes.

III

Ce travail préliminaire accompli, il restera à déterminer la notion de la dogmatique. Les représentants des tendances modernes ne sont pas d'accord.

Il y a d'abord les adeptes des écoles plus ou moins spéculatives qui continuent les traditions du rationalisme, en partant de l'hypothèse de l'autonomie de la raison dans le domaine religieux comme dans tous les autres. Cette tendance a donné naissance à une philosophie religieuse qui, dans la pensée de ses auteurs, serait appelée, sinon à supplanter, du moins à dominer la dogmatique proprement dite.

Le rationalisme de Kant n'est au fond que du moralisme. En prétendant se maintenir dans les limites de l'intelligence humaine, il a paru rendre un rapprochement possible entre le christianisme et la philosophie. Bien loin de nier comme le naturisme la possibilité de la rédemption, il y voit une méthode divine d'introduire la vraie religion ; il reconnaît la haute valeur d'une révélation, à une condition cependant, c'est que la religion chrétienne et le moralisme poursuivent le même but et que les éléments positifs du christianisme soient subordonnés à l'élément naturel représenté par la philosophie. C'est là le point délicat. « D'abord la paix entre la religion et la philosophie ne peut se signer que sur le terrain pratique et moral. La révélation n'est qu'une simple possibilité incontestable qui ne manquera pas d'être contestée dès que la raison cessera de proclamer son incompétence dans le domaine suprasensible. En second lieu la religion est dépouillée de sa haute dignité et

de son indépendance. Elle est bien nécessaire, mais seulement pour venir au secours de l'impératif catégorique qui ne saurait rester seul ; pour que le devoir moral puisse être aussi envisagé comme prescription divine. — La religion ne peut ainsi renoncer à son rôle de faculté spéciale de l'esprit humain pour descendre au rang de simple auxiliaire de la morale et tout cela encore en vertu d'une faiblesse de l'humanité qui ne sait pas s'établir sur les hauteurs du moralisme pur et simple. L'homme religieux se sent élevé au-dessus des barrières naturelles de l'existence ; la vie illimitée de l'esprit est ouverte à sa vue. D'après Kant, en dernière analyse, il n'y a pas d'autre vrai Dieu que la conscience ; la religion consiste à se soumettre à la loi morale; elle ne nous introduit plus dans la communion avec Dieu. » (Pag. 231.)

L'erreur capitale ici est la notion de religion. Kant ne sait voir entre elle et la morale qu'une différence formelle. La religion ne s'occupe plus de ce que Dieu a fait pour l'homme, et dans l'homme: sa mission est d'être un simple auxiliaire de la morale, chargé d'amener les hommes à faire leur devoir. On comprend alors que tout ce qui en elle est dépourvu de valeur morale doive être répudié. Mais la religion a sa tâche à elle: elle est appelée à établir la communion avec Dieu. Par conséquent il faut qu'elle fournisse les preuves de ces événements historiques qui ont servi à établir la communion avec Dieu. Ce n'est plus alors faute de pouvoir s'élever sur les hauteurs du moralisme, qu'on s'approprie spirituellement les effets de l'action divine rédemptrice : cette assimilation constitue la vie même de la religion. Si elle ne contemplait pas les grandes œuvres de Dieu, dans la nature et dans l'histoire, la religion serait privée de tout élan, d'enthousiasme et de vie.

Il ne peut guère être question d'une philosophie religieuse de Fichte complète et systématisée. Dans son premier système ce philosophe est athée ; dans le second il se borne à voir dans le christianisme un fait religieux après n'y avoir vu, comme Kant, qu'un fait moral. Le moi doit renoncer à son autonomie en présence de Jésus-Christ qui est la révélation du divin dans la conscience.

La dogmatique spéculative proprement dite prétend, en modifiant seulement le point de vue général de la religion, satisfaire les besoins particuliers de la théologie, en signaler les fautes et en réparer les négligences.

Entre les mains de Schelling, la philosophie de la religion devient une dogmatique historico-métaphysique. Ce philosophe prétend restaurer la doctrine orthodoxe, mais c'est au détriment de l'idée de Dieu dont il ne donne nulle part une notion exacte. Kant, en sauvegardant l'essence morale et religieuse du christianisme, laisse la porte ouverte à une transformation de la dogmatique, tandis que Schelling, n'accusant pas l'idée chrétienne dans son essence, se borne à toucher à quelques points culminants. « Schelling débute par fixer les deux notions, nature et monde des idées, pour passer ensuite à Jésus-Christ. Dès qu'il est arrivé aux grandes catégories indispensables de fini et d'infini, il prononce la parole sacramentelle : « L'idée fondamentale du christianisme est nécessairement celle de Dieu devenu homme, Christ comme point culminant et terme du monde païen. » — Mais non, l'idée de Dieu devenu homme n'est pas l'idée première et primitive du christianisme. Et, en fût-il ainsi, comme le prétendent les orthodoxes, vous ne seriez pas encore près de vous entendre. Il faudrait en effet que cette notion fût dérivée exclusivement d'une nécessité religieuse et morale. Quant à l'idée de la domination de l'infini sur le fini dont les philosophes ont besoin, elle ne saurait être qu'un reflet accessoire de l'idée religieuse, pouvant servir à une explication générale du monde et de son développement. Les catégories du fini et de l'infini ne sauraient amener à Christ. » (Pag. 248.)

Cette spéculation ne cesse de confondre le monde de la nature et celui de la morale. Tout le drame du monde se déroule entre des événements qui se passent très haut ou très bas, mais nos régions terrestres, dans lesquelles nous vivons, et qui constituent la sphère humaine et religieuse, sont d'un vide désespérant : on ne nous place pas en contact avec les forces vives qui animent le christianisme.

La méthode hégélienne appliquée au christianisme a fait illusion pendant quelque temps. On prit plaisir à restaurer l'ortho-

doxie, au moyen d'une dialectique singulièrement flexible et complaisante. En lieu et place de la révélation extérieure, temporaire, particulière, miraculeuse et arbitraire des supranaturalistes, nous avons une révélation intérieure, éternelle, universelle, nécessaire. Tandis que les rationalistes avaient rejeté à la légère la notion d'incarnation, trop superficiels pour saisir sa portée, Hegel en fait le centre même du christianisme. La spéculation se flatte d'être à tous égards d'accord avec les dogmes traditionnels, qui ne se distinguent d'elle que par le seul côté formel. Bien loin de soumettre la tradition chrétienne à la critique, les hégéliens se mirent à restaurer les dogmes orthodoxes les plus problématiques et les plus scabreux. Les illusions se dissipèrent bientôt. Il fallut s'avouer que ce positivisme, ce conservatisme excessif de la philosophie nouvelle n'était qu'un vain formalisme. « On adorait l'idée qu'on construisait en partant des catégories les plus abstraites, mais on ne parvenait jamais à saisir la réalité : il n'y avait rien dans ces formules éclatantes, qui firent un instant illusion. On s'aperçut qu'on se mouvait dans un monde d'ombres chinoises qui, tout au plus, *côtoyait* celui de la réalité. Cette prétendue philosophie de la réalité fut condamnée à *hésiter* sans cesse entre un mauvais empirisme et un abstrait formalisme ! Si l'histoire corrompit la philosophie, la philosophie réduisit l'histoire à n'être plus qu'une sèche nomenclature. Tout le côté *moral* du christianisme, qui avait été exclusivement relevé par le rationalisme, bien que d'une manière superficielle, est entièrement sacrifié. La liberté et la personnalité, bases indispensables de la moralité, disparaissent devant une impitoyable nécessité. L'homme n'est plus qu'une phase transitoire, un moment dans la grande évolution de l'absolu. Et puis, quel absolu que celui auquel tout est ainsi sacrifié ! Il n'y a pas en lui la moindre ombre de personnalité. Ce n'est qu'une abstraction, qu'un être pur n'arrivant à la conscience de lui-même que *dans* l'homme et *par* son moyen. » (Pag. 42.)

Ce n'est que chez les disciples de Hegel qu'on vit éclater dans tout son jour l'hostilité profonde contre le christianisme qu avait été dissimulée d'abord par un accord apparent avec la phi-

losophie. Ce fut Strauss qui tenta le premier de renverser l'histoire évangélique, en lui appliquant l'idée hégélienne de l'immanence de Dieu dans le monde. « Dieu agit dans le monde d'une manière *intérieure, constante, régulière ;* il ne saurait donc y avoir place pour la moindre trouée dans ce tissu aux mailles serrées : le *miracle est impossible.* C'est cette négation *aprioristique* de miracle qui a donné l'impulsion à l'entreprise de Strauss et qui la caractérise au plus haut degré. Sur ce point-là donc on ne peut dire qu'il soit impartial et sans parti pris. » Ce savant présente cette idée fondamentale sous une autre forme lorsque, d'après l'assertion hégélienne que l'idée de l'espèce, bien loin de pouvoir se réaliser dans un seul individu, a besoin pour le faire de tous les exemplaires de l'espèce, il affirme que l'incarnation de Dieu en Jésus, bien loin d'être un fait unique et isolé, se répète sans cesse dans chaque membre de la famille humaine.

La *Dogmatique* de Strauss montre encore mieux ce qu'il y a d'illusoire, de faux, dans le prétendu accord de la spéculation hégélienne et de l'orthodoxie. L'unique but de cette dogmatique c'est de prouver que toute dogmatique est impossible. L'idée fondamentale de la dogmatique de Strauss est la suivante : il y a entre la *représentation* et *l'idée,* le dogme traditionnel et la spéculation, un abîme infranchissable aboutissant à l'antinomie irréductible de la religion et de la philosophie, de la raison et de la foi.

Comme C.-H. Schwarz le fait remarquer avec beaucoup de justesse, nous retrouvons là l'idée capitale de tout le hégélianisme qui veut que la religion ne soit que *représentation.* Mais c'est là une erreur fondamentale ; c'est tout à fait à tort qu'on *identifie* la religion et la représentation. « Celle-ci n'est que la forme la plus *imparfaite* et la plus *populaire* de la connaissance religieuse. La *représentation* religieuse doit disparaître au creuset de la critique négative et céder la place à la philosophie, mais il n'en saurait être de même de la *religion.* Celle-ci demeure comme la base substantielle de toute connaissance qu'on peut en obtenir. Elle consiste en une vie spontanée, immédiate, *antérieure* à la science et à l'action dont elle est la

source vivante. La religion est l'intime union du divin et de l'humain : aussi ne saurait-elle jamais entrer en conflit avec la philosophie qui doit au contraire nous en donner une formule plus pure, une conscience toujours plus complète. Le conflit ne peut éclater qu'entre les *représentations* religieuses et la spéculation : ici la négation peut se donner libre carrière et poursuivre sans relâche le travail de révision le plus impitoyable. Mais, à la longue, il ne saurait y avoir *aucun conflit* entre la vie religieuse la plus intime et la spéculation. L'unique mission de la philosophie ne consiste-t-elle pas en effet à lever les trésors les plus cachés de la vie intime, à faire briller au grand jour de la connaissance ce qui vit dans les obscures profondeurs du sentiment ? » (Pag. 65.)

Pour être conséquent Strauss aurait dû résolument *proscrire* la religion comme appartenant à la sphère de la transcendance et du dualisme, et demander l'extirpation du christianisme. Ce fut Feuerbach qui tira cette conséquence en prêchant l'athéisme et l'humanisme. Celui-ci ne tarda pas à passer pour conservateur. Il a le tort de laisser subsister la notion générale de l'humanité. On le somme de descendre jusqu'au matérialisme et à l'atomisme. Triste retour des choses d'ici-bas ! les prédicateurs du nihilisme et de l'égoïsme, ces gamins de la philosophie, comme dit Schwarz, lancent à la tête de Feuerbach les épithètes de théologien, d'hypocrite, d'âme servile, qu'il avait le tout premier prodiguées à d'autres. Aux humanistes succèdent les sophistes se groupant autour de Bruno Bauer. Ils ne laissent plus rien debout. Ils poussent en chœur un cri de haine contre la religion et le christianisme. La haine de la religion, qui n'a de sens que comme cri de guerre contre tout dogme, se transforma en dogme qu'on prêcha avec non moins de fanatisme que ceux de la religion. « Telle est cette dernière évolution de la dialectique hégélienne, alliée à l'esprit berlinois le plus trivial et le plus frivole. Encore ici nous ne trouvons qu'une seule chose *persistante,* le devenir de Hegel, le fleuve coulant sans cesse, d'où tout sort pour y rentrer continuellement. La fière contenance de la philosophie absolue tourne à la farce ; l'intellectualisme excessif des anciens hégéliens a dis-

paru : nous n'avons plus que des individus blasés. » (Pag. 68.)

Tandis que moins de dix années suffisaient aux hégéliens pour franchir la distance qui séparait l'orthodoxie la plus attardée du plus grossier matérialisme qu'il portait dans ses flancs, l'école de Schleiermacher suivait une marche moins bruyante mais plus sûre. Le maître lui-même, avant d'avoir été témoin de toutes ces aberrations, avait exposé une notion de la dogmatique qui, d'intention du moins, est de tout point le contre-pied de celle de la spéculation philosophique. « Il s'agit de ramener la dogmatique à une formule qui soit immédiatement garantie par la piété évangélique, sans laquelle elle n'eût jamais pu venir au jour comme science indépendante ; que le dogmaticien ne se pique plus d'être un critique ou un conservateur, qu'il se borne à devenir l'organe intelligent d'une conscience religieuse existant avant lui. Il est, à la vérité, tenu de respecter ce qui constitue l'essence de la foi, mais il est parfaitement libre de jeter par dessus bord bien des malentendus théoriques, des erreurs de méthode, des emprunts faits à des systèmes philosophiques surannés. Il fait ainsi une large part aux progrès dans les études exégétiques et historiques. La mission de cette dogmatique se renferme ainsi dans des limites modestes, mais elle exige beaucoup de profondeur, de pénétration et de vigueur intellectuelle. »

C'est ainsi qu'à la veille du jour où la théologie va être indignement exploitée par la philosophie, Schleiermacher a la hardiesse de déclarer qu'elle ne doit dépendre que d'elle-même. Il la renvoie à sa source, la religion, les faits chrétiens et leurs conséquences dans la communauté religieuse. Toute assertion métaphysique ou religieuse qui n'importe pas à la piété est rigoureusement exclue de la dogmatique : l'empirisme religieux est opposé aux méthodes ordinaires, dogmatiques ou critiques. Renonçant à enseigner des principes vrais en eux-mêmes, la dogmatique chrétienne se borne à présenter sous forme scientifique le contenu général de la conscience chrétienne. Abdiquant toute prétention spéculative, elle se contente de décrire, de réfléchir, de formuler.

Le reproche le plus grave qu'on puisse faire à Schleiermacher,

c'est d'avoir été infidèle à son programme. Les amis les plus ardents de ce grand réformateur sont obligés de confesser que sa dogmatique, qui prétend se formuler en dehors de toute spéculation, fait plus de philosophie qu'aucune autre.

En donnant à sa dogmatique une forme qu'il n'a pu emprunter qu'à sa culture philosophique, il a indirectement confirmé et manifesté le lien étroit qui les rattache l'une à l'autre. On voit évidemment que l'abandon de mainte doctrine traditionnelle lui a été dicté, non par les intérêts de la piété, la chose est manifeste pour le miracle (voir pag. 277), comme il le prétend, mais par des préoccupations philosophiques, dont il professe toutefois ne tenir nul compte.

Aussi s'est-on de bonne heure attaché, dans les intérêts les plus divers, à compléter et à rectifier Schleiermacher.

Rothe est un des plus marquants parmi les théologiens qui, tout en subissant l'influence prépondérante de Schleiermacher, ont prétendu le compléter. Il se prononce de la façon la plus expresse en faveur d'une théologie spéculative qu'il prétend devoir s'accorder avec l'Ecriture, avec l'expérience chrétienne et avec les résultats de l'expérience en général. La spéculation dans tous les domaines peut seule réaliser l'idéal du vrai savoir, en nous permettant d'harmoniser nos connaissances. Tirant ses idées de son propre fonds, la spéculation est indépendante, au sens le plus rigoureux du mot. Elle s'accomplit au moyen d'une chaîne bien liée d'actes de réflexion dialectique qui s'engendrent les uns les autres. La portée de la spéculation est générale; et quand elle obéit à toutes les exigences logiques, elle peut prétendre au titre de science exacte, aussi légitimement que les sciences naturelles. Pour arriver à une pareille science *à priori*, il faut partir du commencement, des principes premiers, progresser d'une manière constante et tout comprendre dans son horizon, car l'idée de spéculation implique celle d'un tout organique. « La pensée spéculative tire ses propres idées d'elle-même, de telle façon qu'elles s'engendrent nécessairement et successivement les unes les autres, en obéissant à des idées logiques, et qu'elles s'unissent et s'agencent intérieurement et organiquement, au point de constituer, en

même temps et immédiatement, un système arrêté, un organisme. Spéculer, c'est donc penser en grand, penser tout d'une pièce, saisir les idées particulières dans leur liaison avec l'ensemble : c'est par conséquent penser *systématiquement*, l'unique manière parfaite de penser. Il n'appartient qu'à la spéculation seule d'arriver à formuler ainsi un ensemble de concepts formant un tout organique, un système. » (Pag. 3 et 5.) Pour arriver à former un système de toutes nos idées, nous devons pratiquer la méthode que suit tout organisme. Un organisme ne se forme pas du *dehors*, *mécaniquement*, par la simple juxtaposition de ses parties, mais *du dedans ;* c'est toujours un germe unique, un seul principe, qui, en se développant et s'épanouissant, met au jour les parties diverses qui sont contenues en son sein. Elles viennent se ranger autour de lui, comme autour d'un centre, de sorte que le principe unique rayonne et s'épanouit en multiplicité, tout en demeurant unité. « Un organisme intellectuel, un système intellectuel, un système d'idées doit également sortir d'une idée féconde, d'une idée mère. » (Pag. 7.)

Part-on du sentiment du moi, « on obtient la spéculation philosophique générale. Quand on part du sentiment de Dieu, on aboutit à la spéculation théologique. » Elle ne naît pas du besoin intellectuel et scientifique, mais du sentiment *religieux* immédiat lui-même, qui reconnaît l'obligation de faire en quelque sorte l'inventaire des richesses infinies dont il se sent possesseur. La spéculation religieuse ne provient donc pas du scepticisme, mais de la plénitude même de la vie de la foi. Parfaitement sûre d'elle-même, la piété se croit de force à conquérir le champ de la spéculation qu'elle sent lui appartenir. Remplie d'enthousiasme et de confiance, elle se lance à pleines voiles sur la haute mer de la pensée *aprioristique*, certaine qu'il n'y a pas de naufrage à craindre. Pleinement convaincu qu'il possède la vérité absolue, comment l'homme religieux douterait-il du succès d'une spéculation ayant sa propre piété pour objet ? Le succès est certain, à condition de travailler de toutes ses forces et d'avancer très lentement. » (Pag. 15.)

C'est la piété qui règne avec autorité sur la spéculation, car celle-ci se borne à présenter, sous une forme scientifique, ce que

la première possède déjà d'une manière immédiate. On ne sera donc certain d'avoir bien spéculé que si le sentiment religieux se retrouve dans les résultats de la spéculation, tout en se rendant mieux compte de lui-même. Toutefois, le travail de la spéculation doit s'accomplir dans une entière indépendance des sentiments pieux et des représentations religieuses. Ce n'est qu'après avoir complétement terminé son travail qu'on doit le soumettre au contrôle de la piété. La sainte Ecriture, document de la révélation, expression historique et authentique de la conscience chrétienne primitive, est également une autorité avec laquelle la théologie spéculative doit compter. Il faut cependant faire ici deux réserves; il devra y avoir nécessairement une différence entre les représentations bibliques et l'expression définitive et intellectuelle que nous fournira la théologie spéculative; ce qui dans la Bible sera une conception scientifique de la conscience chrétienne (c'est-à-dire déjà de la théologie), ne saurait être norme pour la spéculation. Il y a même plus: il faut que la spéculation trouve dans la sainte Ecriture une confirmation positive; les résultats de la théologie doivent donner une conception plus satisfaisante du contenu de la révélation que les systèmes précédents.

Cette théologie spéculative domine toutes les autres disciplines théologiques. A l'histoire de l'église elle fournit la clef pour comprendre les événements du passé; à la théologie pratique elle donne une vue claire du but final vers lequel elle doit s'efforcer de faire marcher l'église du présent. Quant à la dogmatique, elle rentre dans les sciences historiques. Rothe a soin d'insister sur l'idée que la dogmatique ne saurait être une science spéculative, comme on ne le suppose que trop souvent, mais une simple discipline historique, soumise à son tour à la théologie spéculative. « La dogmatique est une discipline essentiellement positive, ou plus exactement historico-critique. L'objet d'étude lui est fourni par la doctrine ecclésiastique historiquement donnée, qu'elle est appelée à construire en système, tout en examinant si et dans quelle mesure cette doctrine répond à sa notion. Il est de la plus haute importance de ne pas confondre l'élément positif et l'élément critique. La dogmatique

ne saurait donc être en aucune façon une discipline spéculative. Il est vrai toutefois qu'elle ne pourrait s'acquitter de sa mission sans posséder un système spéculatif, indépendant et théologique, son instrument indispensable. En effet, pour que son travail tire à conséquence, la dogmatique a absolument besoin de notions bien arrêtées, sans cela elle perd toute tenue scientifique, toute utilité dialectique; ce n'est plus qu'un parlage à tort et à travers. Or, d'où la dogmatique tirerait-elle toutes ces notions, si ce n'est d'un système spéculatif? » (Pag. 6).

Cette théologie spéculative qui domine toutes les disciplines théologiques, est à son tour dominée par les méthodes et par les hypothèses de l'idéalisme philosophique; c'est une théologie chrétienne du point de vue de la philosophie de Schelling et de Hegel. Lorsqu'on se rappelle ce que Strauss et les jeunes hégéliens ont su tirer de la doctrine du maître, on est vivement intéressé en voyant un esprit puissant faire sortir à son tour de l'eau douce de cette source qui a produit à profusion des eaux amères. Rothe se montre un virtuose accompli. On ne saurait trop admirer sa souplesse, ses ressources inépuisables, l'art consommé avec lequel il développe les catégories purement idéalistes, en prêtant à ces formules vides un contenu réel qui n'est autre que la doctrine répondant aux besoins de la conscience chrétienne; on voit tour à tour surgir la personnalité de Dieu, sa nature, ses attributs, sa liberté. C'est à peine si l'on se formalise un peu, quand l'auteur statue l'éternité de la création, c'est-à-dire de l'espace et du temps, sa nécessité, et quand il expose sa théorie du péché. Ce qu'on croit avoir déjà sauvé est si important que l'on est disposé à être coulant sur tout le reste. Comment en effet marchander son admiration à un dialecticien qui réussit ainsi à cueillir des raisins à des épines et des figues à des chardons? Si seulement on pouvait oublier que cette dialectique, d'une souplesse irréprochable, a servi à de tout autres fins! Cette malencontreuse réminiscence vient rompre le charme auquel on s'était laissé aller en suivant Rothe de déduction en déduction; réveillé en sursaut on reprend terre, la critique reparaît avec tous ses droits. La tentative de vouloir chercher l'antécédent du Dieu actuel paraît bien préten-

tieuse; l'idée du cordonnier allemand, Jacob Bœhme, qui voulait couper court à toutes les difficultés de la théodicée en mettant le diable en Dieu a eu beau séduire tous les idéalistes allemands modernes, on ne peut s'empêcher de trouver le coup hardi et même un peu risqué. Et puis, cette idée d'un procès en Dieu fait toujours l'effet d'un grave abus de l'anthropomorphisme. Il nous est difficile de rompre avec ce préjugé de la conscience, non pas chrétienne, mais simplement humaine qui veut que, si Dieu est, il ait toujours été ce qu'il est. Sans doute, on ne manque pas de nous rassurer: Dieu, dit-on, est élevé au-dessus de l'espace et du temps; il a bien été de toute éternité ce qu'il est. — Il nous est impossible, à nous simples mortels, de concevoir un développement, un devenir qui ne tomberait pas sous les catégories du temps et de l'espace. C'est pourtant ce qu'il s'agit de nous faire admettre. On a beau nous dire que ce procès, ce devenir en Dieu n'est qu'un procès logique, nous trouvons que c'est encore trop. Peut-on à ce point appliquer à Dieu la catégorie de la causalité? Et quand on dit que Dieu est cause de lui-même, n'est-il pas plus sage d'entendre ces termes dans un sens négatif, pour signifier qu'il n'a été causé par rien, plutôt que de supposer qu'il a dû se développer, se former, se faire, comme nous nous développons nous-mêmes en partant de l'état d'inconscience pour arriver à la personnalité? Après tout, même en admettant qu'il ne s'agisse que d'un procès logique, cet antécédent du Dieu personnel nous produit toujours l'effet d'être le vrai Dieu, le principe premier duquel le Dieu personnel a surgi. Et puis, cette prétention à pénétrer ainsi en quelque sorte dans l'officine, logique si vous voulez, dans laquelle Dieu s'est fait lui-même, nous produit toujours l'impression d'une profanation. D'abord elle implique chez l'homme une science absolue qui ne semble pouvoir s'expliquer que par l'identité du créateur et de la créature; ensuite elle semble oublier qu'il ne convient pas de soulever le voile discret qui recouvre toutes les grandes questions d'origine. Le moyen de s'arrêter en deçà du néant, quand, dans son besoin de découvrir des causes, on veut trouver celle de Dieu même! Que pourra-t-elle être, sinon un autre Dieu ou le néant? Quand on re-

proche à Rothe de disséquer le bon Dieu, comme il ferait d'une grenouille, il répond d'abord modestement que c'est l'idée de Dieu qui a été seule disséquée. Il déclare ensuite ne pas comprendre cette objection de la part de théologiens qui après avoir reconnu en Dieu l'inénarrable, prétendent cependant en posséder une idée, un concept. « Celui, dit-il, qui prétend se faire une idée de Dieu, ne saurait se dispenser de l'analyse, de recourir au microscope de la dialectique, au couteau tranchant de la logique la plus pénétrante. Et tout cela c'est au nom de la piété que je l'exige. Y a-t-il en effet quelque chose de plus irréligieux au monde que de penser Dieu d'une manière *superficielle ?* »

Apparemment c'est de sa piété à lui que Rothe entend seulement parler, à cela nous n'avons rien à dire. Les droits de la subjectivité sont immenses et imprescriptibles : lorsqu'on a eu le malheur de s'égarer dans un labyrinthe, on s'en tire comme on peut. Bien des nobles esprits, pris comme Rothe dans les filets de l'idéalisme, quand ils ont senti tout ce qu'il avait de vide, de formel et d'artificiel, sont sortis de ce royaume des ombres par un vigoureux effort moral qui a, d'un seul coup, brisé toutes les mailles. Rothe, lui, a préféré une méthode incontestablement plus logique, plus rationnelle : doué d'une piété assez saine et assez vigoureuse, il n'a pas craint de respirer à pleins poumons dans cette atmosphère, jusqu'à ce qu'il ait cru avoir découvert dans le système même un point d'appui pour en sortir. Encore une fois, il ne nous reste qu'à nous incliner et à admirer les nobles efforts du virtuose. On croit voir le plongeur de la grande exposition de Paris, enfermé dans une pesante armure de fer et de cuir, destinée à le préserver de l'asphyxie, remontant péniblement du fond des abîmes pour revenir respirer à la surface. Il n'y a rien à dire puisqu'il réussit. Mais enfin les exercices de ce genre ne sont pas à l'usage de tout le monde. Et il est douteux que si les hommes pieux en général se croyaient condamnés aux mêmes efforts dialectiques que Rothe pour se faire une notion de Dieu, ils se trouvassent bien satisfaits au terme de leur travail. Disons toute notre pensée : la piété de Rothe semble en tout ceci s'être mon-

trée aussi naïve que saine et vigoureuse. Il faut avoir vidé jusqu'à la lie la coupe enivrante de l'idéalisme pour persister à le prendre encore à ce point au sérieux, alors que, pour tout le monde, il est déjà percé à jour. La seule circonstance que cette dialectique a servi à démontrer les thèses les plus opposées, aurait dû suffire pour la rendre suspecte. Déjà du temps de Hegel, sa logique avait des ressources inépuisables pour justifier complaisamment les variations incessantes de la politique prussienne. Depuis lors l'épreuve a été plus complète encore. Tour à tour au service de l'orthodoxie ou de l'impiété, du spiritualisme et du matérialisme, la dialectique idéaliste s'est montrée ce qu'elle a toujours été, une sophistique qui ne saurait plus tromper personne.

Carl Schwarz, qui en 1848 ne passait pas précisément pour hostile au hégélianisme, prend soin aujourd'hui de le répudier en se défendant d'avoir jamais partagé l'illusion générale. Il ne voit plus en lui qu'une scolastique aussi vide que celle du moyen âge. L'influence de Schleiermacher est présentée comme plus profonde, plus intime et surtout plus persistante. Strauss, qui est en théologie la plus fidèle expression du hégélianisme, est présenté comme lui devant ses exagérations et son manque complet de sens historique. « Malgré toutes les qualités formelles de cet ouvrage (la *Dogmatique de Strauss*), il vous laisse un profond sentiment de vide, de désespoir et de nihilisme. Cette critique est décidément blasée; l'esprit hégélien lui a enlevé toute conviction, toute fraîcheur; elle n'a plus la moindre séve. » Et cependant, si nous en croyons Schwarz, Strauss n'aurait compris le hégélianisme que par son côté formel, négatif et dissolvant; tout en maniant avec beaucoup de dextérité les formules de cette philosophie, il n'aurait su saisir ni son esprit, ni sa haute portée. « Le seul débris de vérité qui se trouve dans la *Dogmatique* de Strauss, c'est le panthéisme de Spinoza. A côté de cela on remarque une vive sympathie pour l'autonomie morale; l'assurance qu'en dernière analyse tout revient à la disposition morale et à la conduite pratique irréprochable qui demeurent l'essentiel. C'est là un bizarre phénomène, une grosse contradiction dans la-

quelle tombe Strauss et avec lui la plupart des radicaux, soit philosophes, soit théologiens. Chez Strauss, le panthéisme et le moralisme se disputent la prépondérance, ou mieux ils se *relaient* de la façon la plus heureuse. Ce docteur renverse la doctrine chrétienne, tantôt au nom de la morale, tantôt au nom du panthéisme, qui *détruit à son tour toute morale*, parce qu'il enlève à l'homme toute liberté. L'incapacité spéculative est énorme; l'absence de toute idée est poussée jusqu'à la naïveté; le choix des moyens importe peu pourvu que le dogme traditionnel soit renversé. Strauss ne songe pas un seul instant à mettre d'accord son moralisme et son panthéisme, c'est-à-dire à abandonner celui-ci. Il persiste toujours dans son rôle de simple critique sans s'élever jamais jusqu'à la philosophie. Voilà pourquoi ce théologien ne s'est assimilé le hégélianisme que d'une façon tout extérieure. En dépit de sa critique, il part d'un dogme, lui aussi! Ce sont les formules hégéliennes qui doivent combler les lacunes et donner à l'auteur un certain calme scientifique. Mais qu'ils sont vides et morts ces bouche-trous! Comme on sent bien qu'il ne s'est pas *approprié* ces principes; qu'ils ne sont pas devenus une vérité subjective, intime et vivante. Voici qui prouve excellemment que l'esprit du hégélianisme lui échappe. Ce critique perspicace n'a pas l'air de se douter un instant que Hegel *oscille* sans cesse entre le panthéisme et l'anthropologisme! Dieu, nous dit Hégel, n'est pas personne, mais il va se *personnifiant* à l'infini chez les individus. Il y a sans doute ici un *besoin* de dépasser Spinoza, en le complétant par Fichte. Toutefois ce n'est pas résoudre l'antinomie, mais tomber simplement dans l'anthropologisme, pour retourner ensuite au panthéisme. Car enfin si l'absolu ne devient vraiment *concret* que dans l'individu humain, ce n'est que chez lui qu'il *est* vraiment absolu. Ce n'est pas la substance *en soi*, mais sa *réalisation*, ce n'est pas le *commencement*, mais le *résultat* du procès qui est l'absolu. » (Pag. 66.)

Carl Schwarz n'est pas moins sévère quand il s'agit d'apprécier la *Nouvelle Vie de Jésus*, de Strauss. Il constate que, tout en tombant dans un extrême opposé à celui de M. Renan, son compatriote n'a pas mieux réussi que le lit-

térateur français à s'élever jusqu'à l'histoire. «Tout en se proposant un but *positif*, Strauss n'a su faire usage que de la méthode *négative* et *critique*. Nous avons là la mesure de son talent. Il excelle dans l'analyse ; il sait admirablement signaler les illusions des orthodoxes, toujours exposés à prendre la mythologie pour de l'histoire ; il est le représentant de la critique sobre et incorruptible ; sa spécialité est d'*analyser* et de répandre la *clarté* sur tout ce dont il s'occupe. Mais c'est en vain que vous lui demanderiez autre chose. Il a écrit une *Vie de Jésus* «dans les limites de la critique pure.» Le talent intuitif et divinatoire qui constitue l'historien lui manque totalement. Aussi finit-il par nous dire qu'il est peu de grands hommes sur le compte desquels nous manquions plus d'informations que Jésus.... Il n'a ni *coup d'œil historique* ni sens *religieux*. On dirait que, grâce à un travail critique incessant, ces organes-là ont été, sinon atrophiés, du moins paralysés. Les conclusions demeurent des plus précaires et des plus vagues. Il accorde que le christianisme n'a pas encore fait son temps ; il convient qu'il doit en rester un certain quelque chose qui a bien son importance ; mais je vous défie de savoir *en quoi* ce minimum consiste. Il ne daigne pas nous le dire.» (Pag. 90 et 92[1].)

On voit que les Allemands sont bien revenus de l'admiration sans réserve qu'ils avaient jadis pour l'idéalisme absolu ; ils ne se font plus d'illusion sur sa valeur comme moyen de transformer la théologie. Ces idées-là doivent être laissées aux Français qui, admirant toujours de confiance, arrivent juste à temps pour s'éprendre des idoles dont on ne veut plus ailleurs. Philosophes et théologiens des bords de la Seine peuvent se livrer à ce culte posthume sans craindre de se rencontrer dans les mêmes parvis avec leurs ennemis implacables. Et il n'est pas nécessaire d'être un homme de parti pris pour porter des jugements semblables sur le panthéisme contemporain. Carl Schwarz appartient à la tendance libérale la plus authentique, seulement il se donne la peine de se rendre compte des choses avant d'en parler. Rothe est peut-être le seul homme marquant

[1] On sait que dans son dernier ouvrage, *Der alte und der neue Glaube*, Strauss est allé plus loin. Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1873, pag. 145.

qui se soit fait illusion jusqu'au bout. Aussi pour avoir supposé que le public accueillerait la seconde édition de sa théologie spéculative dans les mêmes dispositions d'esprit que la première, peut-il être considéré comme une idéaliste attardé, le dernier des théologiens spéculatifs.

Il y a toutefois beaucoup à apprendre dans cet ouvrage. Rothe a eu le grand mérite de faire briller à nos yeux le magnifique idéal de la science qui avait depuis longtemps été perdu de vue. Il n'est pas d'homme ayant éprouvé le besoin de se rendre quelque peu compte des choses de l'esprit qui n'ait lutté contre cette difficulté si bien signalée par le docteur allemand, de systématiser ses connaissances du point de vue empirique. « Nous commençons tous à apprendre, dit-il, dans une période de la vie où nous sommes éminemment *réceptifs*. Nous finissons peu à peu par remplir notre entendement d'une foule d'idées et de représentations qui nous viennent de toutes parts. Puis il arrive un moment où nous éprouvons le besoin de mettre tous ces éléments divers en rapport les uns avec les autres. Nous voulons ramener tout cela à l'unité, afin d'obtenir une connaissance vraiment digne de ce nom. Mais nous n'avons pas plutôt cédé à ce désir que nous nous apercevons qu'il n'est pas aisé à réaliser. A première vue, nous croyons y arriver en mettant en ordre les éléments divers qui constituent notre connaissance. Il nous semble que nous n'aurons qu'à grouper et à classer nos idées d'après les objets auxquels elles se rapportent. Nous formons ainsi un grand nombre de catégories logiques, sous lesquelles nous rangeons nos diverses connaissances. Cela fait, nous essayons de mettre en ordre à son tour le *contenu* de chacun de ces casiers, pour les placer ensuite les uns avec les autres, dans la relation logique convenable. Nous nous flattons que, ce travail une fois terminé, nous serons arrivés à cette harmonie, à cette unité de nos connaissances à laquelle nous aspirons. Toutefois, nous ne tardons pas à nous apercevoir que le but ne saurait être atteint par cette méthode. D'abord ce travail de classification nous semble devoir être sans terme, car, à mesure que nous classons des idées, nous en acquérons de nouvelles,

qui viennent à leur tour enrichir notre intelligence. Puis, nous avons beau recourir à toutes les combinaisons les plus ingénieuses, nos idées diverses ne se prêtent pas à une classification. Les unes sont incomplètes ; il en est d'autres qui se contredisent ; le lien indispensable pour les rattacher les unes aux autres nous fait défaut. Bref, nous nous apercevons qu'il est impossible de former un organisme, un système de concepts avec ces éléments divers. »

« Au fait cet échec n'a rien qui doive nous surprendre, lorsque nous songeons comment nous avons acquis ces idées. Qu'est-ce donc qui nous autorise à croire qu'elles doivent former un tout organique, quand nous nous rappelons qu'elles sont nées *isolément* et dans des intelligences fort différentes les unes des autres ? Je me suis moi-même formé quelques-unes de mes idées, mais dans des périodes diverses de mon développement, tandis que j'en ai reçu d'autres des mains de la tradition, qui est elle-même formée de l'apport d'individus ou de nations appartenant à des époques et à des civilisations fort différentes. Si les jeux de patience réussissent, c'est que les parties qui les constituent ont été découpées d'un objet qui *primitivement* formait un tout unique et harmonique. Comme les éléments de ma connaissance n'ont pas une origine de même genre, il est tout naturel que nous ne réussissions pas à constituer l'unité. En tout cas, celle-ci ne pourrait être atteinte qu'après avoir *retravaillé* les idées diverses contenues dans notre intelligence ; mais c'est encore là un travail de Sisyphe, que personne jusqu'ici n'a pu conduire à bonne fin. Comment pourrait-il réussir ? Il ne s'agirait de rien moins que de revoir et de modifier *chaque* idée particulière, en tenant compte de ses *innombrables* rapports avec toutes les autres. » (Pag. 5-7.)

Quiconque a connu ces angoisses intellectuelles a soupiré après un principe supérieur duquel il pourrait déduire tout l'ensemble de ses connaissances définitives. Car, à moins d'être un de ces sceptiques blasés qui font consister la suprême sagesse dans l'érudition, on sent que renoncer à harmoniser nos connaissances de façon à obtenir un système, c'est abdiquer sa qualité d'homme. Aussi dans ces heures-là, auprès de tout

esprit droit et vigoureux, la spéculation a cause gagnée. Pas plus que Rothe on ne veut d'une dogmatique sans tenue scientifique, sans notions précises. Cet amas d'éléments hétérogènes et indigestes, reliés par les fragiles liens d'une logique purement formelle, n'est qu'un parlage à tort et à travers. Aussi se sent-on dans les meilleures dispositions pour être convaincu. On suit avec attention ce plaidoyer en faveur de la spéculation ; on brûle du désir d'être persuadé, convaincu ; on soupire après cet argument décisif qui vous arrachera, en la théologie spéculative, cette foi absolue, définitive qu'on ne demande pas mieux que d'accorder.

Cependant, à moins qu'on n'ait encore vingt ans et qu'on ne soit d'une rare inexpérience en matières philosophiques, il y a bien des chances que le moment si désiré n'arrive pas. C'est qu'on se rappelle les avis du sage de Königsberg à l'adresse de ceux qui seraient disposés à céder aux attrayantes sollicitations de la spéculation. Il compare le domaine qu'il nous est possible de connaître et d'exploiter à une île riante et fertile, mais environnée d'un océan brumeux et d'écueils insurmontables. « Si la raison théorique, au lieu de borner sa tâche et ses prétentions à aider les autres facultés cognitives à bien cultiver le sol de cette habitation...., si la raison, non contente de cet apanage, veut diriger son vol ambitieux sur les ailes des catégories pures dans d'autres régions, ou s'imagine pouvoir, en pilote habile, traverser la mer orageuse qui environne le domaine circonscrit assigné à l'homme par son Créateur, elle ne trouve que chimères et dangers, elle perd en vaines tentatives un temps qu'on aurait dû employer à aiguillonner les facultés d'observer et de concevoir, et à les seconder dans leur travail, le seul fructueux, puisqu'il porte sur des objets accessibles aux sens. »

Pour qui a saisi la portée de ces sages avertissements, il n'est plus possible de céder aux séduisantes sollicitations de Rothe. On renonce à ce travail attrayant de l'araignée, puisant dans sa propre substance les matériaux indispensables pour tisser sa toile, sans tomber dans l'autre extrême pour imiter l'empirique qui, comme la fourmi, ne sait qu'entasser sans fin, ne

reliant par aucun lien commun les produits d'une érudition inintelligente. On revient au travail plus lent, plus pénible de l'abeille qui sait façonner en sucs exquis les fragments divers qu'elle va butiner de toutes parts.

Mais trêve d'images. On ne peut reprocher à Rothe d'avoir méconnu les droits de l'expérience ; il veut au contraire que les résultats empiriques contrôlent ceux de la spéculation. Seulement son erreur consiste à croire que l'homme puisse ainsi se scinder pour spéculer d'une manière tout à fait *indépendante et à priori,* sans se laisser en rien affecter par les données de l'expérience. C'est là l'erreur fondamentale de l'idéalisme qu'il a professée plus carrément que personne. D'abord le point de départ lui-même, Rothe en convient, la notion de Dieu, est fournie par l'expérience. Nul doute que pendant tout le cours de la construction elle-même, la prétendue spéculation indépendante ne soit profondément affectée par l'expérience, comme au point de départ. Qu'on se l'avoue ou non, on trouve moyen de déduire idéalement ce qui vient d'ailleurs. En outre, même quand les résultats de la spéculation paraissent coïncider de la manière la plus heureuse avec ceux qui sont fournis par les faits et par l'expérience, il est aisé de s'apercevoir que l'esprit est différent et que l'harmonie n'est qu'apparente. Il suffit de se rappeler par exemple combien la dogmatique de Mareinecke, inspirée tour à tour par la philosophie de Schelling et par celle de Hegel, est loin de sauvegarder la doctrine chrétienne, malgré l'accord apparent dans les formules. L'idéaliste s'imagine que l'essence des choses correspond toujours d'une manière parfaite aux idées qu'il s'en fait, en vertu d'une identité fondamentale et primitive entre l'être en lui-même et l'intelligence humaine, appelée à s'en rendre compte. Et, pourvu qu'il raisonne d'une manière parfaitement logique sur les conséquences des principes, il ne doute pas un seul instant que la réalité ne corresponde parfaitement à ses déductions. C'est à tel point que, quand il s'aperçoit d'un désaccord incontestable entre ces constructions et les faits d'expérience, il se garde bien de chercher à établir un accord immédiat et en quelque sorte extérieur. Bien au

contraire, « il se remet de nouveau à l'œuvre, en fermant encore les yeux pour ne pas se préoccuper du monde extérieur. Le manque d'accord entre les deux sphères, il l'impute au fait d'avoir mal spéculé : il se dit qu'il n'aura pas suivi avec assez de rigueur les lois de la logique ; qu'il ne les aura pas maniées avec assez de dextérité. » (Pag. 10.) Sans se laisser le moins du monde décourager, l'idéaliste a recours à une hypothèse nouvelle qu'il soumettra plus encore que la précédente aux lois d'une dialectique inflexible. Les divers systèmes de la philosophie idéaliste moderne ne sont ainsi que des constructions grandioses, d'une régularité souvent irréprochable, reposant sur autant d'hypothèses destinées à se justifier plus tard et par le simple fait qu'elles rendraient compte de tout et s'accorderaient pleinement avec les données de l'expérience.

Malheureusement les résultats sont loin d'avoir répondu aux ardentes espérances que toutes ces tentatives avaient fait naître. Hegel, qui a paru un instant vouloir saisir la vérité de plus près que les autres, n'a fait que la côtoyer pour se perdre dans la scolastique, dans le formalisme. Aussi qu'est-il arrivé? Fatigués d'attendre l'avénement définitif de cette science absolue qu'on leur promettait à l'envi, les hommes cultivés, impatientés par tant de déceptions éclatantes, se sont lancés dans le positivisme : le matérialisme et le scepticisme ont hérité de cet idéalisme ambitieux qui prétendait déchirer tous les voiles, expliquer tous les mystères, nous faire assister à la formation même de Dieu, dont nous nous serions rendu mieux compte que de celle de notre propre caractère. Après avoir beaucoup attendu de la spéculation, après lui avoir demandé ce qu'elle ne pouvait donner, on lui refuse sa part congrue, le droit, la possibilité de ramener à l'unité les données de l'expérience dans un domaine déterminé. Car ces esprits superbes et exigeants sont demeurés conséquents avec eux-mêmes. Ils n'ont pas renoncé à leur absolu. Et dès l'instant où vous ne pouvez leur fournir une synthèse complète, une conception irréprochable de l'ensemble de l'univers, ils vous condamnent à vous résigner au néant absolu dans tous les domaines. C'est ainsi qu'on a vu succéder aux prétentions métaphysiques les plus exorbitantes,

un dédain non moins absolu de toute métaphysique. Ce sont souvent les mêmes hommes qui, en fort peu de temps, ont franchi l'espace, moins long qu'on ne croirait, qui sépare ces deux positions extrêmes. Aussi qui trouve-t-on aujourd'hui parmi les défenseurs de la métaphysique? Ceux qui n'ont jamais été dupes des merveilles que promettait la spéculation, la science de l'absolu ; tandis que les adorateurs passionnés de cette divinité d'un jour croient décidément ne plus devoir perdre terre, de peur de s'exposer aux accidents réservés aux penseurs qui veulent gravir les sommités inaccessibles.

Ce spectacle n'a rien de surprenant ; il est dans la nature des choses; il s'est souvent reproduit dans le cours de l'histoire. Bien loin de décourager, il doit servir à notre instruction. La métaphysique n'a déçu que ceux qui, sous prétexte de lui rendre un culte désintéressé, ont voulu lui faire violence en lui demandant plus qu'elle ne pouvait donner. Cet amer dépit qui se comprend chez quelques-uns, ne saurait être partagé par tous.

Rothe le dit excellemment : « L'humanité a toujours spéculé et ne cessera pas de le faire jusqu'à la fin. Ceux mêmes qui seraient disposés à s'en défendre sont les premiers à se laisser prendre au piége. A quoi bon insister sur la possibilité de la spéculation? L'histoire entière dépose en faveur de notre thèse. On ne s'est pas plutôt aperçu de la fausseté d'un système tombé en discrédit, que la spéculation se met en devoir d'en formuler un nouveau. Il faut bien que la spéculation *puisse* être, car enfin elle est. » (Pag. 4.)

L'expérience rectifie les erreurs des systèmes, et le besoin d'organiser l'ensemble des connaissances pousse sans cesse l'humanité à en former de nouveaux. De sorte que l'expérience est à la fois le point de départ et le critère des systèmes. Le dernier venu se propose toujours de faire leur place à un ordre de faits méconnu par ceux qui l'ont précédé. C'est ainsi que les choses se passent en philosophie et en théologie : le respect des faits est en particulier le nerf de l'histoire des dogmes: la conscience chrétienne est condamnée à faire d'incessantes tentatives jusqu'à ce que, sur un point donné, elle ait trouvé des

formules qui soient son expression adéquate. Il va sans dire qu'il n'est pas d'esprit spéculatif, philosophe ou théologien, qui n'estime avoir rencontré juste. C'est précisément pour cela qu'il tente d'organiser tout l'ensemble des connaissances autour de cette idée, de ce fait qu'il a emprunté à l'expérience. Mais absorbé par son idée fondamentale, il lui arrive aisément d'en méconnaître d'autres, d'arranger son système aux dépens de certains faits qu'il perd de vue. Maintenant, plus l'idée fondamentale aura été étendue, importante, féconde, moins il aura fait de tort à d'autres vérités en la faisant prévaloir ; plus longue sera l'influence que ce système exercera sur l'esprit humain, plus nombreuses aussi seront les vérités qui tomberont en quelque sorte dans le domaine public, et demeureront à l'état de lieux communs, définitivement acquis, quand le système lui-même aura fait son temps.

Le devoir des hommes qui vivent à une époque à tant d'égards ingrate, où l'esprit humain, détaché de tout système, vogue à l'aventure comme un navire sans gouvernail, est donc tout tracé. Bien loin de se laisser aller au découragement, comme le voudraient les esprits chagrins contrariés d'être obligés de renoncer aux anciens systèmes, le plus pressant est de recueillir, de constater les principes méconnus, en vue de préparer, autour du plus important d'entre eux, l'éclosion d'un organisme nouveau. Dans ces heures de confusion et de désordre où tout le monde est désorienté, le scepticisme ne manque jamais de déclarer bien haut que l'heure de son triomphe définitif a décidément sonné. Il ne faut pas s'étonner de ce facile refrain : remontant au moment où le premier système fut trouvé défectueux, on voit que le désillusionnement éprouvé alors par l'humanité ne fut pas de force à empêcher aucune tentative nouvelle. C'est que l'esprit humain ne veut ni abdiquer, ni reconnaître pour ses apôtres les esprits chagrins et faibles au fond qui veulent faire consister toute sa gloire à renoncer à sa plus haute dignité : le besoin de connaître, de se rendre compte des choses. Il va sans dire que plus les prétentions des spéculatifs auront été exagérées, plus le triomphe des sceptiques sera facile. Ainsi s'expliquent les allures des nôtres, en théolo-

gie comme en philosophie. Après être partis de l'idéalisme absolu qui devait nous donner la connaissance absolue de tout, en commençant par Dieu même, on ne pouvait s'arrêter en deçà d'un scepticisme qui ne laisserait plus subsister que le devenir seul sans rien qui devienne. Mais en se faisant dogmatique, le scepticisme s'est chargé de se réfuter lui-même. Car enfin, ou bien on n'a pas cessé d'être dogmatique, ou on est déjà en train de le redevenir, quand on érige en dogme l'idée qu'il ne saurait y avoir de dogme.

Le moment est donc venu d'intervenir pour ceux qui estiment qu'il s'agit de recueillir les matériaux en vue d'une systématisation nouvelle.

IV

A entendre quelques personnes, l'œuvre serait plus avancée, terminée même: sur les ruines de tous les systèmes nous en verrions surnager un nouveau qui serait définitif ; la *Philosophie de la liberté*, de M. Secrétan, commence à faire du bruit dans le monde [1]. Au point de vue de notre étude la première question qui se pose est celle-ci : Nous trouvons-nous en face d'un soleil nouveau qui se lève ou ne s'agirait-il que des derniers feux d'un astre jadis éblouissant qui a déjà disparu de notre horizon ?

La réponse à cette question ne saurait être l'objet du moindre doute : l'auteur a soin de nous avertir (Préface de la seconde édition, pag. 5) que l'idéalisme spéculatif occupe dans ces vo-

[1] La nouvelle édition de l'ouvrage de M. Secrétan a provoqué une critique fort intéressante : *La philosophie de la liberté de M. Secrétan, professeur à Lausanne*, par *P. Garreau, médecin des hôpitaux militaires*, à La Rochelle. Extrait du *Disciple de Jésus-Christ*. Brochure de 69 pag. in-8. Paris, Sandoz et Fischbacher, éditeurs, 1872.

L'occasion qui a provoqué cette attaque est des plus flatteuses pour le professeur de Lausanne. « M. Charles Secrétan a laissé sa *marque*, dit le critique, qu'on nous passe l'expression, dans une de nos facultés de théologie ; des thèses, des brochures, des livres, des conférences publiques attestent l'influence considérable qu'il a exercée, qu'il exerce encore sur l'école de Montauban. »

lumes plus de place qu'il n'était nécessaire. En effet, les procédés et les prétentions de cette philosophie se donnent ici librement carrière. L'ouvrage est évidemment né dans le même milieu que celui de Rothe. Ici aussi on nous déclare que le problème métaphysique ne peut être résolu pièce à pièce, mais seulement tout entier, d'une venue. (Préface, LXV.) Ce qui veut dire apparemment qu'on s'emparera d'une idée spéculative riche et féconde pour en déduire ce qu'elle contient, sans trop s'inquiéter de l'expérience et des faits, jusqu'au moment où l'hypothèse sera soumise au contrôle des phénomènes dont elle doit rendre compte. « La philosophie doit comprendre l'essence du principe universel et comprendre toutes choses comme découlant du principe universel conformément à sa nature. » (Pag. 5, l'*Idée*.) Ce principe universel c'est Dieu. En comprenant bien son

Pour M. P. Garreau et pour nous, il ne s'agirait donc que d'user du droit de légitime défense ; le système de M. Secrétan, paraît-il, menacerait de devenir envahissant. Tandis que les justiciers attardés arrivent enfin à pas comptés, *La philosophie de la liberté* conquiert des adeptes dans les rangs des générations nouvelles qui ne manqueront pas de nous critiquer à leur tour.

M. P. Garreau a eu le grand mérite de s'être le premier rendu compte de l'opposition latente que provoquait chez bien des personnes la parole passionnée, éloquente, presque comminatoire de ce métaphysicien, faite plutôt « pour surprendre les esprits que pour raviver les convictions. »

On remarquera que cette plume, à tous égards parfaitement compétente, est celle d'un philosophe par goût, d'un homme qui, pour critiquer cette œuvre de haute métaphysique, a dû s'arracher aux nombreuses obligations de la vie pratique. Quant aux philosophes de profession et portant enseigne, assez nombreux à Paris, nous ne sachions pas que, depuis 1848, époque à laquelle parut la première édition de la *Philosophie de la liberté*, aucun d'eux ait eu le loisir (sauf M. Renouvier, qui n'est pas du cénacle, dans son *Année philosophique*, deuxième année, et plus récemment dans la *Critique philosophique*, *1872*) de signaler cet ouvrage capital au public français. Les lourdes charges qu'impose la mission de philosophe officiel sont apparemment des plus absorbantes. Les professeurs de philosophie français étaient tout aussi prêts, pour les grandes luttes de la pensée moderne, que les généraux et les intendants en 1870. Et cependant est-il permis de désespérer de l'avenir des études sérieuses dans cette pauvre France, étouffée par l'officialité, si mal servie par tous ceux qu'elle paye si bien, quand on voit tout à coup un homme de la valeur de M. P. Garreau surgir d'un milieu si ingrat ?

Nous aurons plusieurs fois l'occasion, dans le cours de cette étude, de citer les appréciations du médecin philosophe de La Rochelle.

essence, nous obtenons une science absolue de toutes choses dans l'univers, « car le foyer des mondes est le cœur de l'homme où Dieu parle. » Dès que nous l'avons bien entendu nous sommes en possession de la science universelle. « Pour déplacer notre terre du vrai centre, il faudrait constater l'existence d'êtres spirituels supérieurs à l'humanité. » (Pag. 425, l'*Idée.*) Notez ces deux points-ci : on nous promet la science absolue par la connaissance de l'essence de l'absolu. C'est bien là l'idéalisme avec ses prétentions aussi hautes que naïves. Rothe n'aurait pas dit autrement. Pour lui aussi la mission de la spéculation consiste à « *anticiper*, à *deviner*, et à dérouler *à priori* la conception de l'univers entier. » (Pag. 3.) Mais si les aspirations des deux penseurs sont les mêmes, le point de départ est différent. Rothe part, lui, simplement de Dieu : il ne développe uniquement que ce qu'on appelle la philosophie progressive ; M. Secrétan, avant de partir de Dieu, commence par s'élever jusqu'à lui : partant du moi humain, il fait précéder la philosophie progressive d'une spéculation régressive. Tandis que le penseur allemand se contente d'être un théologien philosophe, l'écrivain suisse est de plus un philosophe théologien. Tandis que Rothe laissait une place à la dogmatique, tout en la subordonnant à la théologie spéculative, M. Secrétan préfère sacrifier la théologie à la philosophie. Il nous signifie carrément que la théologie, « pour tout ce qui n'est pas la détermination mais l'explication des faits, se confondra désormais avec la philosophie. » (Pag. 279, l'*Idée.*)

On regrette que l'auteur ne soit pas aussi explicite sur la question de méthode. Il est hésitant et incertain ; on a de la peine à démêler sa vraie pensée. Il nous promet sans doute de nous faire connaître l'essence de Dieu, mais il oublie de nous dire s'il entend le connaître en lui-même ou seulement dans ses rapports avec le monde. La première alternative est seule dans les données du système. Du reste, l'auteur nous paraît s'y ranger.

« Distinguons donc l'absolu dans son essence et dans la puissance, de l'absolu en acte, de l'absolu existant. Nous appelons le premier négatif, parce qu'il est la négation de toute nature ;

c'est l'abîme insondable de la pure liberté. L'absolu positif est un fait, une volonté immuable, éternelle et parfaite, embrassant dans un seul acte tout ce qui est et sera. C'est à cet absolu positif que convient proprement le nom de Dieu. » (Pag. 414.) Rothe ne dit pas autrement, seulement il appelle ce premier mode d'existence, essence divine, *virtualité*, *possibilité*. Mais voici une première différence entre les deux penseurs. D'après Rothe, « en tant qu'essence divine, Dieu est absolument le Dieu *caché*, non pas seulement pour nous, mais encore pour lui-même. » M. Secrétan croit en savoir plus long sur cette essence divine: bien loin d'y voir une indétermination absolue, comme le penseur allemand, il la définit la liberté absolue. Au fait tout revient à une querelle de mots. La liberté absolue n'étant qu'un fait négatif ou la négation de toute nature, Dieu, pour M. Secrétan, commencerait bien par être l'indétermination absolue. N'oublions pas que c'est là ce qu'il faut entendre par ce terme liberté absolue, point de départ commun duquel ces penseurs prétendent faire sortir le Dieu actuel.

Mais encore ici les deux écrivains semblent vouloir se séparer. On sait avec quel art Rothe nous plaçant en face de l'essence absolue, en fait émerger, en vertu d'un mouvement intérieur et nécessaire, des déterminations successives qui nous font mieux connaître Dieu jusqu'à ce que nous arrivions enfin au second mode d'existence, à Dieu tel qu'il est, à la *personnalité* divine. Cette manipulation dialectique si ingénieuse paraît faire défaut chez le philosophe vaudois. Est-ce par pur accident, pour nous ménager peut-être, que l'auteur a évité ces sentiers battus de la spéculation qui devaient lui être mieux connus qu'à personne? Ou bien, ne serait-ce pas la route qu'il entend suivre? L'hésitation n'est guère possible. M. Secrétan n'aura pas voulu porter le débat sur ces questions indiscrètes, mais il n'en connaît pas moins le droit chemin qui s'ouvre devant lui. Du moment où il distingue entre l'essence et l'existence, force lui est bien de nous faire parcourir le chemin qui les sépare. Nous savons déjà que M. Secrétan se défend de l'obligation de parcourir la distance qui sépare l'être de l'essence. « Comme la personnalité humaine, dit-il, la personnalité divine ne peut être qu'un

fait. » Qu'est-ce à dire? Dieu ne se serait-il pas fait? ne serait-il pas devenu personne? il l'aurait toujours été? Mais telle ne saurait être votre pensée. Car alors Dieu, dans sa première phase, Dieu comme essence, l'absolu négatif, aurait déjà été personnel, ce qui est de toute impossibilité, puisque deux lignes plus haut vous dites: « Nous n'avons pas enseigné que Dieu soit personnel *de sa nature.* » S'il ne l'est pas de nature, il doit l'être devenu. Force vous est donc d'admettre l'idée du procès divin, au moyen duquel l'absolu se fera personne. C'est bien ce que l'auteur ne manque pas de faire, deux lignes plus bas, quand il ajoute: « Dieu se constitue comme personne par l'acte même de la création. » Pesez bien ces termes: le monde n'a donc pas été créé par un Dieu personnel, mais par une force aveugle et inconsciente, par un absolu indéterminé et purement négatif, *puisqu'il ne se constitue personne que par l'acte de la création.* Et ensuite quelle est sa liberté à l'égard du monde?

Mais n'anticipons pas. Nous en sommes encore à l'idée du procès en Dieu que l'auteur paraît tour à tour admettre et ne pas admettre. La même indécision se montre dans plusieurs autres passages. Ainsi M. Secrétan reproche à Schelling d'avoir voulu connaître Dieu dans son antécédent. « Le défaut du système que nous venons d'étudier consiste précisément, dit-il, en ce qu'il ne s'est pas contenté d'affirmer la liberté de Dieu, mais qu'il veut remonter à sa cause. Nous venons de dire que cette prétention n'est pas fondée. » (Pag. 337.) Ailleurs M. Secrétan adresse à Spinoza un reproche opposé. « Spinoza, dit-il, ne saisit pas l'être dans sa source, dans son antécédent, dans sa puissance; il affirme immédiatement l'existence, qui n'est et ne peut être que le second terme dans la série de nos conceptions métaphysiques. » (Pag. 156.) Nous y voilà enfin: il y a bien un antécédent en Dieu, mais Schelling a le tort de le chercher trop haut; le bon c'est celui de M. Secrétan: l'absolue liberté. Mais ici nous reproduisons notre exigence: qu'on nous montre donc comment Dieu passe de la puissance à l'acte, de l'antécédent, la puissance ou l'absolue liberté, à l'activité et à la personnalité. Nous pénétrons ici au cœur même du système. Comment

se peut-il que M. Secrétan ait oublié de nous signaler les phases du procès par lequel Dieu passe de la puissance à l'acte? Nous tenons à savoir comment l'absolu négatif, de l'état d'indétermination pure, a pu s'élever à la personnalité, à l'existence comme vrai Dieu. M. Secrétan ne peut avoir négligé accidentellement cette question capitale. Un instinct sûr l'aurait-il peut-être averti de ne pas aborder ce problème ardu, sous peine de voir *La Philosophie de la liberté* condamnée à mourir avant d'être née?

Voyons un peu, regardons en face cet antécédent en Dieu, — on finit par nous accorder qu'il y en a un — la puissance; faisons plus ample connaissance avec lui, examinons ce qui pourra en sortir.

Nous savons qu'il est la puissance, la virtualité pure, bien entendu; la puissance sans quelque chose ou quelqu'un qui peut, car autrement nous retomberions dans l'idée de nature qui doit être soigneusement évitée. Cet antécédent de Dieu est encore la liberté absolue, c'est-à-dire la liberté sans un être libre, car autrement le fantôme de la nature reparaîtrait. Cette liberté absolue doit être donc la possibilité, la virtualité pure, l'indétermination même. M. Secrétan nous déclare qu'il est impossible de rien *déduire* de l'absolue liberté; soit; cette assertion nous la comprenons encore. Mais nous voudrions bien savoir s'il peut *sortir* quelque chose de cette absolue liberté. Cela nous paraît bien difficile, puisque enfin cette liberté est l'indétermination absolue.

Ici nous sommes en proie à une extrême perplexité. Comme M. Secrétan ne nous a pas fait franchir ce pas délicat qui sépare l'absolu négatif du Dieu vrai, actuel et personnel, nous ne savons plus où mettre le pied. Quand l'auteur nous parle de l'être parfait, de Dieu, nous ignorons toujours s'il a en vue l'antécédent ou le conséquent, Dieu dans son essence ou Dieu dans sa seconde phase, l'existence. Et néanmoins il convient de s'expliquer sur ce point capital sous peine de ne pas s'entendre. « Dieu, nous dit-on, est un acte immuable, éternel; mais cet acte qui est l'amour, suppose derrière lui l'intelligence et la liberté, éléments constitutifs de la personnalité. » (Pag. 498.) Evi-

demment il doit être question ici de Dieu en tant que *conséquent,* de Dieu dans la *seconde* phase, de Dieu comme existant et non pas comme essence pure, absolu négatif. Mais d'autre part, comment Dieu, acte immuable, éternel, Dieu amour peut-il avoir derrière lui l'intelligence et la liberté, éléments constitutifs de la personnalité ? Dieu serait-il donc personne, amour, déjà dans son essence, dans la *première* phase ? C'est impossible, car alors il serait Dieu personnel par nature, dès le début ; il ne se serait pas fait ce qu'il est. « L'être parfait, nous dit-on encore, est celui-là seul qui se donne lui-même sa perfection. » (Pag. 463.) De quel être parfait peut-il être ici question ? Pas du conséquent, puisqu'il n'a pas à se donner la perfection ; il la possède déjà, il est lui-même la perfection. Il ne saurait non plus être question de l'antécédent, car enfin, lui qui n'est que l'indétermination même, l'absolue liberté, d'où aurait-il tiré la perfection pour se la donner ?

C'est bien cependant de cette indétermination absolue qu'on veut faire sortir la perfection, car, nous dit-on, la réalité de l'être se trouve dans la liberté. Mais non, je vous prie. Il n'y a dans la liberté absolue que la simple et nue *possibilité* de l'être et non sa réalité, car dans ce dernier cas, si la réalité de l'être s'y trouvait déjà, vous n'auriez nul droit d'appeler cet antécédent l'absolu négatif ; et s'il était l'absolue réalité, dès le premier pas, il ne se serait pas *fait lui-même;* nous verrions reparaître cette nature en Dieu dont vous nous avez déclaré ne vouloir à aucun prix. On nous dit bien que l'absolue liberté est volonté. Mais encore ici apparemment il faut entendre pure faculté de vouloir, *possibilité* et non pas volonté intelligente et consciente, car, encore une fois, ce serait placer la personnalité de Dieu déjà dans l'antécédent, anticipation fâcheuse, puisqu'alors Dieu serait personne par nature ; il ne se serait pas fait tel lui-même, comme vous aimeriez tant nous le faire admettre.

On le voit : toutes les issues sont impraticables ; impossible de comprendre comment nous pouvons passer de l'antécédent au conséquent, de l'absolu négatif au Dieu vivant et personnel. Rien de plus fâcheux que cette grave lacune. On finit par nous

dire que Dieu est un miracle[1]. Le Dieu personnel apparemment? C'est-à-dire donc qu'il est arrivé à l'existence en dehors de toute loi, de tout rapport de causalité *avec son antécédent;* à quoi bon alors remonter jusqu'à cet antécédent? « Dieu, nous dit-on encore dans cette première phase, l'absolu, peut à son gré se déployer ou s'envelopper d'un mystère insondable, rester puissance ou exister. Il revêt les formes qu'il lui plaît; à son gré, il se dévoile ou se déguise, car il est ce qu'il veut.» (Pag. 424.) Mais comment un être pourrait-il *vouloir avant d'exister?* Car enfin, c'est toujours là que nous en sommes; nous n'avons pas réussi jusqu'à présent à franchir le pas difficile qui sépare l'antécédent du conséquent, l'absolu négatif, indétermination, liberté absolue, du Dieu vrai, existant et actuel. Vous n'avez le droit de parler, dans la première phase, que d'une simple *possibilité* de vouloir, et non pas de volonté, car la volonté implique déjà la personnalité, la conscience de soi. Or de cette simple et nue possibilité de vouloir, il ne peut rien sortir; pas plus que d'une machine à tisser, pour si admirablement construite qu'elle soit, il ne sortira aucune étoffe, aussi longtemps que vous ne lui aurez pas fourni une matière première. Et cette matière première vous n'en voulez à aucun prix; la simple faculté de vouloir vous suffit; vous entendez bien que la machine tire de son propre sein et le travail formel du tissage et la matière sur laquelle celui-ci doit s'accomplir. En d'autres termes, vous prétendez faire surgir le déterminé de ce que vous nous déclarez être l'indétermination même, et rien d'autre; tirer tout ce qu'il y a de plus positif de l'absolu négatif, le fond de la forme, Dieu du néant.

La tentative n'a rien qui nous surprenne, elle n'est pas

[1] « Mais rien ne vous forçait d'abord à imaginer une contradiction, sinon l'esprit de système, et peut-être bien un intérêt de secte. Mais, cela fait, convenez qu'il est trop commode, pour effacer une contradiction, d'en appeler au miracle. Et quel miracle! Le plus insaisissable que l'on puisse inventer, un miracle à jamais enfoui dans les dernières profondeurs de l'essence divine! » Le nœud suprême n'est pas dénoué, il est tranché : *Dieu est un miracle.* A la bonne heure! soyez mystique autant que vous le voudrez, mais laissez votre masque de philosophe. (P. Garreau, pag. 67.)

nouvelle en effet : les spéculatifs modernes nous ont habitués à ces tours de force. Mais eux au moins sont prudents ; ils se ménagent un moyen de remonter des profondeurs de l'abîme où ils se plongent sans sourciller. Hegel a sa dialectique d'une prestesse admirable, au moyen de laquelle il fait sortir la catégorie de l'être de celle du non-être ; Schelling nous parle d'une vélléité instinctive, d'une sourde aspiration s'agitant dans le fond obscur de Dieu, espèce de douleur de l'enfantement chez l'absolu inconscient et travaillant à s'engendrer lui-même, en vue d'arriver à la conscience de lui-même ; Rothe, de son côté, après nous avoir fait toucher du doigt ce qui en Dieu n'est pas Dieu, après nous avoir dépeint l'absolu négatif, en fait émerger, en vertu d'un mouvement *intérieur* et *nécessaire,* des déterminations nécessaires aussi qui finissent par nous donner la personnalité. Rothe peut opérer ainsi, d'abord parce qu'il n'a pas placé en l'absolu uniquement la possibilité suprême, mais encore l'absolue *réalité;* en second lieu parce qu'il ne craint pas d'admettre une nécessité, *une loi intérieure* qui force l'absolu à parcourir toutes les phases du développement. Mais vous qui définissez l'antécédent comme absolu négatif, possibilité pure, faculté de vouloir, sans quelque chose ou quelqu'un qui veuille, liberté absolue sans être libre, que réussissez-vous à faire sortir de la pure faculté de vouloir travaillant exclusivement sur elle-même? Vous voilà acculé au néant sans vous être ménagé le moindre fil de soie pour remonter jusqu'au monde des réalités ; avant de descendre dans l'abîme, vous avez bravement brisé toute échelle qui vous aurait permis d'en remonter. Comment revenir des lointains parages de la spéculation pure, quand on place hardiment son mérite dans le fait d'avoir brûlé tous ses vaisseaux?

Et cependant M. Secrétan possède au moins deux, peut-être trois moyens de sortir de cette impasse. Puisque Dieu est sorti de cet état d'indétermination, de liberté absolue, pour arriver de la simple puissance à l'être, il faut bien qu'il ait trouvé le moyen de le faire. Seulement il n'aurait pu le faire que de la manière compatible avec le point de départ. Or, ce point de départ étant la liberté absolue et Dieu pouvant être

ce qu'il veut, toutes les manières de sortir de cette indétermination sont possibles. Une seule est exclue, celle qui aurait été déterminée par un motif, par un but. Dans ce cas-là, en effet, il serait porté atteinte à la liberté absolue : Dieu ne se ferait plus tel qu'il lui plairait de se faire, il serait *déterminé à se faire* de telle ou telle façon, par le motif qui serait en lui et qui représenterait la nature dont on ne veut laisser subsister aucun vestige. M. Secrétan est catégorique sur ce point : « Une cause, dit-il, qui agit par un motif inhérent à sa nature n'est pas libre. Un motif inhérent à l'être absolu serait un motif absolu, qui déterminerait l'action d'une manière irréfléchie, ainsi l'idée de liberté s'évanouirait. » (Pag. 432, 433.) Ainsi donc l'absolu n'a pas, ne peut avoir de motifs, ni pour sortir de son indétermination, ni pour se déterminer d'une façon plutôt que d'une autre. Cette unique réserve faite, toutes les autres issues sont ouvertes devant lui. « L'être libre ne réalise pas des possibilités préexistantes, mais il crée le possible comme le réel. Il n'est point obligé de choisir entre ces possibles ceux qu'il préfère réaliser, car il peut, s'il lui plaît, les réaliser tous, comme il peut n'en réaliser aucun. On ne saurait déterminer *à priori* s'il agit ou s'il n'agit pas, s'il agit d'une seule manière ou de plusieurs; mais il peut agir de plusieurs, il peut avoir plusieurs volontés distinctes, opposées même, sans que ces volontés se restreignent et sans que ces volontés se déchirent. (Pag. 414.) Tout est possible, même les contraires à l'absolue liberté. » (Pag. 406.)

Voilà qui est suffisamment clair. L'absolue liberté peut rester ce qu'elle est, ne pas passer à l'état de Diou proprement dit, actuel et vivant. M. Secrétan, plus hardi que Descartes, admet que l'absolue liberté peut même revenir en arrière, user de sa liberté pour se détruire; Dieu donc aurait pu se défaire, qu'on nous passe ce mot, avant de s'être fait; avant de devenir par un acte de liberté le Dieu vivant, le Dieu actuel, il aurait pu, par un acte de liberté tout aussi absolu, cesser d'être la liberté absolue[1]. Maintenant s'il s'est fait, s'il s'est

[1] Il n'est donc pas l'être nécessaire. — « Dieu est absolu, *parce qu'il veut l'être*. » Avant de le vouloir, remarque M. Garreau, il ne l'était donc pas? et il pourrait

constitué amour, c'est qu'il l'a voulu purement et simplement; il aurait tout aussi bien pu se constituer haine, s'il l'avait voulu, et même moitié haine, moitié amour, mieux encore à la fois haine et amour, car il peut réaliser les contraires. Dieu aurait apparemment pu à la fois être et ne pas être. Pourquoi un Dieu qui crée les possibles à sa fantaisie aurait-il à ce point renoncé à son absolue liberté? C'était là un billet de la grande loterie qui aurait pu sortir de l'urne tout aussi bien qu'un autre. Si M. Secrétan nous répondait que Dieu peut, il est vrai, réaliser les contraires, mais non ce qui est *contradictoire*[1], il en résulterait que la liberté de Dieu, au caractère absolu de laquelle il paraît tant tenir, cesserait d'être absolue, puisqu'elle ne serait pas libre de réaliser les contradictoires[2].

donc ne pas vouloir l'être? » — M. Secrétan se met ici en contradiction avec lui-même en ne maintenant pas dans la terminologie la distinction ordinaire entre Dieu comme essence (absolu) et Dieu comme existence (personne). Apparemment que, pour notre auteur, le second seul peut être un produit de la volonté?

[1] Les notions sont contraires quand l'affirmation de l'une équivaut à la négation de l'autre. Exemple : l'amour et la haine, la vertu et le vice. Qui aime ne hait point, mais qui n'aime pas ne hait point pour cela. Entre l'amour et la haine, il y a un milieu, l'absence de l'un et de l'autre. Les notions sont contradictoires quand on ne peut ni affirmer l'une sans nier l'autre, ni nier l'une sans affirmer l'autre. Exemple : pair et impair, oui et non, le vrai et le faux. Toute proposition qui n'est pas vraie est fausse, et réciproquement. (*Logique. La science de la connaissance*, par G. Tiberghien, 2e partie, pag. 36.)

[2] « Pour Dieu, dit M. Secrétan, la réalisation d'un dessein ne saurait être un obstacle à la réalisation d'un autre; car tout est possible, *même les contraires* à l'absolue liberté. » Eh quoi! la liberté divine peut faire, selon vous, qu'une chose soit et ne soit pas en même temps! « Nous n'entendons pas que Dieu veuille et ne veuille pas la même chose par le même acte et sous le même point de vue. Une telle volonté se neutraliserait et se détruirait elle-même. » Et pourquoi ne se détruirait-elle pas elle-même, l'absolue liberté? Elle subit donc au moins la loi de ne pouvoir se détruire. Vous nous avez cependant vingt fois appris « qu'elle ne pouvait être assujettie à aucune loi. » — Nous entendons; il ne faut pas confondre, selon vous, la contradiction dans les propositions avec la contradiction dans les choses. Dans l'abstraction, la contradiction est inadmissible, car les deux termes contradictoires s'annulent réciproquement. » C'est cependant une proposition abstraite que celle-ci : *Une chose ne peut pas en même temps être et ne pas être*. C'est une loi de raison. Or, vous affirmez itérativement que « la liberté absolue n'est pas soumise à la raison parce qu'elle est le principe de la raison. » Trêve de distinctions subtiles. Il faut choisir entre la liberté absolue,

Mais notre auteur ne semble pas avoir fait cette distinction entre contraire et contradictoire, il admet que Dieu peut réaliser l'un et l'autre dans le monde, sans s'expliquer sur ce qui concerne sa personne. « La contradiction logique, dit-il, n'implique donc pas impossibilité réelle, car tout ce que nous connaissons repose sur la contradiction logique. Le monde est et n'est pas. (Pag. 408, l'*Idée* [1].)

Pourquoi donc Dieu s'est-il réalisé d'une façon plutôt que d'une autre? Aucun motif ne peut, ne doit l'avoir décidé. Si

absolument absolue, le Dieu force aveugle, le Dieu hasard, et celui de l'ancienne théologie. Nous ne mettons, quant à nous, ni la loi, ni la raison au-dessus de Dieu, nous les mettons en Dieu, dans ses conceptions éternelles. Dieu est la loi même, et la raison même, comme le dit Fénelon ; l'univers créé est le symbole et la réalisation de ses conceptions. (P. Garreau, pag. 58.)

[1] « La liberté absolue n'est pas soumise à la raison, dit M. Secrétan ; elle est le principe de la raison. Dieu est l'auteur de notre raison ; c'est nous et non pas lui qui sommes soumis à l'empire de la raison. » Admettons ceci : encore est-il que nous sommes soumis à cet empire pour définir Dieu, aussi bien que dans toute autre de nos fonctions intellectuelles ; or, nous avons beau *assouplir* les lois de la raison et les *étendre* jusqu'à l'*absolu*, nous cessons de leur *être fidèles* quand nous assemblons des attributs contradictoires en un même sujet. M. Secrétan veut distinguer entre la contradiction dans les propositions et la contradiction dans les choses. (Pag. 408.) Mais pour exemples réels de contradiction dans les choses, il cite des cas où les attributs assemblés ne sont pas affirmés sous le même rapport. C'est ce qui n'a jamais fait difficulté. Il y a d'autres contradictions que cela dans la théologie, savoir des contradictions qui peuvent s'énoncer en *propositions contradictoires* ; par exemple : *Les événements de ce monde se réalisent successivement pour la connaissance de Dieu. — Les événements de ce monde sont tout présents pour la connaissance de Dieu.* Il faut admettre nécessairement la première, si l'on croit à la réalité de la succession ; et la seconde est imposée par la thèse de l'absolu. Quand on dit avec M. Secrétan (pag. 411), « la pluralité, la succession, même infinie, qu'un tel but (le but de Dieu dans la création) peut embrasser, sont renfermées dans l'unité simultanées de ce vouloir (du vouloir de Dieu). Dieu a tout vu, il a tout prévu, sans cela il n'aurait pas tout voulu » ; quand on ajoute que les limitations mêmes qu'exige la liberté humaine sont comprises dans l'acte absolu de la volonté divine, on admet indubitablement des propositions contradictoires, on affirme à la fois et sous le même rapport la succession et l'éternité toute-présente, le tout numérique absolu et l'indéfinité, et l'on revient au panthéisme théologique ; car, en un conflit de vérités contraires, qu'on ne saurait jamais assembler que fictivement, la vérité de Dieu doit l'emporter sur la vérité de l'homme. » (*Année philosophique*, pag. 147.)

donc l'absolue liberté s'est constituée amour plutôt que haine, c'est par un acte purement arbitraire. Nous l'avons tous échappé belle! Si Dieu s'est constitué amour, c'est que l'affaire a bien tourné, c'est par suite d'un heureux coup de dé. L'univers a attrapé le bon numéro à cette immense loterie! Voilà donc que sous le nom de liberté absolue on place sur le trône de l'univers l'arbitraire, le hasard, le fatum, un autre nom pour la nécessité[1]! C'est M. Secrétan lui-même qui se charge de nous dire que ce ne sont là que deux noms différents pour

[1] « L'être est libre, dit M. Secrétan, on peut se demander d'où vient la liberté de l'être..... L'être qui existe par lui-même ne tient évidemment la liberté que de lui-même, c'est-à-dire qu'il se la confère. Absolu, il se donne la liberté. » S'il se la donne, il ne l'avait donc pas : l'absolu n'est pas libre ; qu'on nous explique alors comment il prend l'initiative de se conférer la liberté? Mais voyez ici l'escamotage, pour parler la langue un peu rude parfois de M. Secrétan. « L'être absolu, cause de sa propre liberté, la possède pleinement, sans limitation, puisque nous ne trouvons rien dans son idée qui puisse la limiter : *Il est absolue liberté.* » Pardon, si on vous suit pied à pied, il est seulement absolu et se fait absolue liberté. Comment? Par vouloir? avec intention? Non, car vouloir, c'est être déjà libre; avoir une intention, c'est tendre à un but. Comment donc, encore un coup? Par hasard, ou par nécessité? Que M. Secrétan choisisse. —« La formule suprême enfin est celle-ci : *Je suis ce que je veux.* C'est la bonne... L'idée de liberté absolue est ce qu'il y a de plus grand, malgré ce qu'elle a nécessairement de paradoxal et d'impossible » Tels sont les fruits de la dialectique, les meilleurs, les plus savoureux. Remarquez que le vide s'est fait peu à peu, et que l'absolu est resté seul, non-seulement sans intelligence, sans amour, sans bonté, sans justice, mais même sans liberté. Aussi vous en convenez : « L'idée suprême ne doit pas être celle d'un être possible, mais d'*un être supérieur au possible.* Dites d'*un être impossible :* osez écrire le mot et proposez cette métaphysique, au nom de l'évidence et du raisonnement, à la raison humaine! Mais la raison humaine sera vengée, car vous détruisez bientôt votre échafaudage de vos propres mains. » (P. Garreau, pag. 48 et 49.) — La liberté absolue est chose acquise, l'absolu se l'est donnée, autrement elle lui eût fait une *nature*, et il eût été *nécessairement* l'absolument libre, ce qui implique contradiction ; il n'aurait pu dès lors ni se diminuer ni se détruire, ce qui aurait limité son caractère d'absolu. Qu'est-ce donc que l'absolu pur? C'est un désert sans fin, une nuit éternelle! Le professeur de Lausanne a négligé de nous apprendre comment le premier éclair y a brillé. Le dilemme cependant n'est pas de ceux qui se puissent rompre. Dieu s'est-il donné, oui ou non, la liberté librement? Si oui, il était donc libre avant de l'être, si non, il n'était rien qu'une force aveugle, quelque chose de moins que le caprice, le hasard! M. Secrétan a rejoint Sylvain Maréchal : Le hasard est un mot, Dieu qu'est-il autre chose? (*Ibidem.*)

désigner une seule et même chose. « Une volonté sans motif serait aveugle et se confondrait avec la fatalité. Peu importe que l'on considère ce qui existe comme résultant d'une fatalité absolue ou d'une volonté purement arbitraire, ces deux points de vue contradictoires en apparence ne se distinguent en réalité que par une circonstance indifférente. Dans le premier cas, on suppose que ce qui existe en fait ne peut absolument pas être autrement qu'il n'est, dans le second, on suppose que ce qui existe pourrait être également bien de toute autre manière. Mais ces deux extrêmes se ressemblent en ceci, qu'ils n'expliquent réellement rien ni l'un ni l'autre. On peut les affirmer, on ne les comprend pas, et ils ne donnent aucune satisfaction à la pensée. *La liberté agissant sans motif ne s'appelle plus la liberté mais le hasard*, le hasard n'est qu'un nom de l'ignorance. » (Pag. 428[1].) Nous comprenons maintenant pourquoi Dieu est appelé le miracle ; il n'a rien en lui de nécessaire ; c'est par l'effet d'un miracle qu'il s'est réalisé amour. Rien n'y manque, pas même le suprême coup de dé dont nous parlions tout à l'heure ; c'est M. Secrétan lui-même qui nous le déclare : « Une contingence suprême enveloppe et domine toutes les nécessités. » (Pag. 447.)

Il serait possible que notre auteur tînt en réserve une réponse par laquelle il prétendrait éluder toutes nos objections. Je ne me lasse de vous répéter, pourrait-il dire, que l'absolue liberté est incompréhensible ; à quoi bon tant insister pour savoir comment tout en est sorti ? Il est clair que je ne puis vous l'expliquer. — Nous accordons bien qu'on se refuse à nous dire *à priori* comment tout a *dû* sortir de l'absolue liberté. Mais ce n'est pas là la question débattue. Nous sommes exclusivement au point de vue des faits et non pas à celui des idées ; nous désirons savoir comment tout est sorti *à posteriori* de

[1] « La liberté agissant sans motif, dit M. Secrétan, ne s'appelle plus la liberté, mais le hasard. » Tournez quelques pages : « Une cause qui agit par un motif inhérent à sa nature n'est pas libre. » En d'autres termes : n'est pas libre qui agit sans motif; n'est pas libre qui agit avec un motif inhérent à sa nature. Qui donc est libre ? — C'est ainsi que, lorsqu'on a progressé en plein paradoxe, on est condamné à se détruire de ses propres mains. (P. Garreau, pag. 61.)

la liberté absolue. Il ne suffit pas de se dire dispensé de donner une réponse sous prétexte que l'absolue liberté est elle-même inexplicable. On entend expliquer l'univers entier par l'absolue liberté : si celle-ci est à son tour incompréhensible, le monde l'est à plus forte raison. A quoi bon alors prétendre expliquer toutes choses au moyen d'un premier principe qui est lui-même incompréhensible ? « Nous devons définir Dieu, nous dit-on, par la liberté absolue, parce que l'absolue liberté est la plus haute conception dont nous soyons capables. » (Pag. 341.) Mais pardon, bien loin d'être la plus haute des conceptions, elle n'est pas même une conception, puisque vous êtes le premier à la déclarer incompréhensible. « En réalité, dites-vous ailleurs, *nous ne savons pas ce qu'elle est,* quoique nous soyons obligés de l'affirmer. » (Pag. 421.) Il est vrai qu'on ajoute en guise d'apologie : « Lorsque nous savons ce qui rend l'absolu incompréhensible, nous l'avons compris. » (Pag. 375.) Pardon, vous entendez dire apparemmment que vous avez compris *pourquoi il est incompréhensible*, ce qui est autre chose. « Dans notre système, dites-vous, la doctrine de la liberté absolue coupe court à toutes les questions sur l'essence divine. » (Pag. 457.) Soit ; mais notez bien que du même coup elle coupe court à tout système, à toute philosophie, à commencer par celle de la liberté absolue. En effet, c'est vous qui nous l'avez dit : « L'idée de l'être absolu doit devenir le principe de la science : *de la possibilité de concevoir cette idée dépend la possibilité* de la science, au sens plein et entier de ce mot, qui signifie connaître ce qui est tel qu'il est. (Pag. 374.) » Du moment où le principe qui doit rendre les choses compréhensibles est incompréhensible à son tour, ce qui est n'est pas compris et la science n'existe pas. Comment ne pas se rappeler ici ce qui a été dit à l'occasion d'un des ancêtres philosophiques de M. Secrétan ? « Il est dans les habitudes de Dun Scott d'ajouter à l'obscurité des problèmes dont la solution présente des difficultés jugées insurmontables. » Il est vrai que M. Secrétan devient tout à coup réservé et modeste : « La philosophie positive, nous dit-il, ne s'occupe que des rapports du monde et de Dieu dans son rapport avec

le monde. » (Pag. 457.) Vraiment? mais il nous semblait que, avant tout, vous aviez prétendu nous montrer comment Dieu avait commencé par *se faire lui-même,* par passer de l'antécédent au conséquent, en sortant de sa liberté absolue? Quel autre sens pourraient donc avoir des formules comme celle-ci : « Je suis ce que je veux. » Dieu est ce qu'il veut, il est ce qu'il lui plaît d'être; l'être parfait est celui-là seul qui se donne à lui-même la perfection. » (Pag. 463.)

M. Secrétan a bien prévu qu'on pourrait lui poser cette question indiscrète sur laquelle nous insistons, car il déclare : « Si l'on nous demandait ce que l'absolue liberté doit faire pour se réaliser, cette question nous jetterait dans un certain embarras. » (Pag. 479.)

Eh bien! nous sommes de bonne composition; nous n'allons pas jusqu'à demander ce que Dieu *devait* faire, nous nous déclarons satisfaits si l'on constate à posteriori *ce qu'il a fait.*

M. Secrétan n'a pas seulement prévu qu'on pourrait insister sur ce point: il doit avoir reconnu lui-même la légitimité de cette exigence, puisqu'il a cherché à y satisfaire. Nous avons indiqué la seule solution logique qui découle de tout le système : l'absolu est sorti de son état d'indétermination au moyen d'un heureux coup de hasard. Il nous reste à indiquer encore deux solutions qui sont de M. Secrétan lui-même.

« Partant, dit-il, de la base que je posais tout à l'heure : l'identité fondamentale des notions d'être, de force et de volonté, la théologie spéculative s'arrête un moment à l'idée abstraite de l'être infini. Cette volonté, encore sans objet, pareille au tourment du génie qui n'a pas encore trouvé la forme et le verbe révélateur, cette expansion infinie, dont l'explosion du salpêtre offre un symbole et dont nous trouvons comme un reflet dans l'explosion du courroux, quelques penseurs chrétiens semblent y voir la substance identique de Dieu et du monde. Dieu se constitue comme Dieu par l'intelligence de ce désir et de ce pouvoir; il le possède, il en dispose et, sans péril pour l'unité de la personnalité absolue qu'il se donne éternellement, il peut, s'il lui plaît, en se déployant, se prolonger, pour ainsi dire,

dans la création de l'univers. » (*La Raison et le Christianisme*, pag. 233.)

Nous n'insistons pas sur ce mode de faire accomplir en l'absolu le procès qui doit aboutir à la personnalité divine et à la création du monde. Les théologiens qui parlent ainsi admettent une nature en Dieu, tandis que M. Secrétan la nie, pour faire tout procéder de la pure indétermination, de la volonté sans objet, de la volonté qui ne veut rien. Aussi avons-nous quelque peine à comprendre que notre auteur ait pu ajouter. « Je n'ai rien à objecter à cette philosophie religieuse, sinon quelques scrupules de méthode dont il serait indiscret de vous entretenir. » Or ces scrupules de méthode sont l'essentiel en ces matières.

Seulement est-il bien certain que M. Secrétan se soit laissé arrêter par ces scrupules, comme il le prétend? Part-il bien d'une liberté exclusivement formelle de l'absolu, de laquelle tout serait sorti? Parvient-il réellement à ne voir dans l'absolu qu'une indétermination absolue, une pure faculté de vouloir sans objet aucun et se donnant à elle-même cet objet, comme un métier à tisser qui se fournirait lui-même les matières premières dont il ferait son étoffe? En un mot, notre philosophe est-il fidèle à son programme, de n'admettre rien en Dieu, aucune nature qui ne soit un produit de cette simple volonté formelle qui serait le tout premier point de départ? Evidemment, c'est bien là ce que professe *la Philosophie de la liberté;* c'est ainsi qu'on l'a comprise et qu'on devait la comprendre. Et cependant il est tout aussi évident que cet ouvrage contient des traces d'une conception diamétralement opposée. On en jugera d'après les assertions suivantes.

Nous savons suffisamment que, d'après M. Secrétan, tout en Dieu, sans en excepter l'amour, doit être le produit d'un acte de volonté. Et néanmoins le chapitre dans lequel on a démontré que la *volonté est l'essence universelle,* est suivi immédiatement d'une dix-septième leçon dans laquelle on nous entretient *des attributs divins compris dans la liberté!* C'est *dérivés*, *déduits* de la liberté qu'il aurait fallu dire, ou mieux *créés par la volonté, essence universelle.* Mais non; vous avez bien lu: il n'y a pas trace de la moindre intervention intempestive du prote. Ecou-

tez plutôt : « L'absolu est ce qu'il veut. La question de son essence *à priori* est épuisée par l'idée d'absolue liberté. *Cependant les attributs métaphysiques de Dieu, tels que la toute-présence, la toute-science, la toute-puissance, sont tous compris* dans l'idée d'absolue liberté, et ne reçoivent qu'en elle leur véritable caractère. Il en est de même des attributs moraux considérés comme appartenant à l'essence divine. » Vous étiez pressé, haletant; vous brûliez de voir enfin comment tout avait pu sortir de la volonté, la seule essence universelle ; vous étiez curieux d'assister au fonctionnement du métier à tisser qui se fournissait ses matières premières, la soie, la laine ou le coton. Désappointement complet ! La scène change par enchantement; ces divers attributs divins que la volonté devait *créer elle seule* se trouvent en être les diverses faces; bien loin de les former, la liberté absolue est *constituée par eux ;* ils en sont les parties intégrantes !

Cédant à une vieille habitude on nous répète encore : « L'absolu est liberté, il est ce qu'il se fait, *il n'est rien que ce qu'il se fait,* » (pag. 398); et quelques lignes plus bas, au lieu de nous montrer comment l'absolue liberté fait tout, on nous dit qu'elle ne fait rien, que tout est impliqué, vient se résoudre en elle. « La liberté, ajoute-t-on, est tout ce qu'il y a de plus négatif et de plus indéterminé, puisque c'est la négation de toute détermination. » Vous pensez avoir le dernier mot du système ? Eh bien, non ! voici qu'on ajoute d'abord après, sans transition aucune : « Il n'est pas moins vrai que la liberté se présente comme la conception la plus *déterminée,* la plus *positive* et la plus *concrète*, dans ce sens que toutes les déterminations positives viennent s'y résoudre, lorsqu'on les élève à l'absolu. » Comprenne qui pourra ! Hegel, Schelling, Rothe, tous les spéculatifs ont au moins pitié de notre faiblesse. Ils cherchent, par un fil dialectique plus ou moins solide, à faire surgir les conceptions les plus déterminées de l'indétermination absolue, la réalité du sein du néant. M. Secrétan est sans miséricorde; il juxtapose les deux contraires, sans se donner la peine de nous montrer comment l'un est sorti de l'autre. Que voulez-vous ? Ce n'est pas pour rien qu'on a défini Dieu le miracle, la liberté absolue,

l'arbitraire, le hasard ; on se dérobe ainsi à toutes les questions indiscrètes. Vous demandez à assister à cette genèse suprême, à voir tout surgir du sein de l'absolue liberté, de l'indétermination? On vous éconduit en disant que tout y est impliqué, que bien loin d'en sortir tout vient s'y résoudre : « Essayons, nous dit-on, d'ouvrir cette idée de la liberté absolue et de mettre au jour quelques-unes des richesses qu'elle renferme. » *Qu'elle renferme !* Le mot est charmant! Et quelques lignes plus haut on nous disait qu'elle était tout ce qu'il y a de plus négatif et de plus indéterminé! Maintenant nous n'avons plus que la difficulté du choix parmi *les richesses qu'elle renferme!!* Nous voyons d'abord arriver la toute-présence et puis la toute-science qui implique l'intelligence. D'un mot, M. Secrétan va renverser tout ce qu'il nous a dit jusqu'ici sur la liberté absolue. On s'est plu à nous répéter à satiété que la liberté fait toute la nature de Dieu; que s'il possédait *naturellement* d'autres attributs, il ne serait pas libre de les quitter, sa liberté ne serait pas absolue. Maintenant on nous apprend tout à coup que la liberté absolue est déterminée, qu'elle implique l'intelligence. « Il n'est pas besoin d'un nouveau travail d'analyse pour faire voir que la liberté implique l'intelligence. Une liberté sans intelligence est impossible; elle se confondrait avec le hasard, qui n'est pas une forme de la causalité, mais sa négation ; or c'est bien l'idée de la liberté que nous avons obtenue. *Une puissance qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle se réalise ! Il n'y a là que des mots contradictoires.* » Et *la Philosophie de la liberté* ne poursuit qu'un but unique : montrer que la volition absolue est l'essence première de Dieu, essence absolument négative et indéterminée, *sans loi* par conséquent, de laquelle tout doit être procédé ! « La conscience, la réflexion, la pensée sont quelque chose de dérivé..... L'intelligence est la forme du moi dont la pure énergie de la volonté est le fond. » Et ce ne sont pas là des déclarations accidentelles. M. Secrétan dit encore : « Il n'y a qu'un moyen d'échapper au spinosisme, c'est de ne pas isoler l'idée d'intelligence, mais de la mettre à sa place dans l'ensemble. » Quelle sera cette place? En tout cas, la liberté absolue étant le seul principe, l'intelligence

devrait être un des premiers *fruits* de la volonté absolue appelée à créer le Dieu vivant et vrai. Eh bien non! M. Secrétan poursuit en ajoutant qu'il faut envisager l'intelligence « comme un corollaire, disons mieux, comme un *aspect* de la liberté. » *Un aspect* de la liberté!! Celle-ci n'est donc plus une volition indéterminée, seule essence universelle?

Après tout, pourquoi tant nous étonner de ces flagrantes contradictions. Le philosophe de Kœnigsberg nous l'a dit, l'esprit humain est ainsi fait que quand il n'a pas la sagesse de s'abstenir de raisonner sur certaines matières, il est condamné à prouver, sur le même sujet, le pour et le contre. M. Secrétan ne s'est pas avisé de cette étrange antinomie qui n'est pas signalée ici pour la première fois [1]. Elle suffit à elle seule pour

[1] Cette contradiction qui d'ailleurs saute aux yeux a déjà été signalée par M. P. Garreau, et par M. Renouvier. « Nous avons parlé d'une certaine heure de résipiscence, la voilà venue; c'est dans sa dix-septième leçon et sous ce titre : *Les attributs divins compris dans la liberté*, que l'auteur, pour sortir de l'impossible, va s'infliger à lui-même les démentis les plus cruels. Il lui fallait, nous l'avons vu, un Dieu *liberté pure*, un Dieu par conséquent sans nature; or, il va lui rendre une nature sans hésiter, et cela dans des termes tels que toute cette logique des premiers chapitres en est couverte de confusion! » Vous sortez donc du paradoxe : mais à quel prix! Vous avez écrit : « La liberté fait toute sa nature (la nature de Dieu); s'il possédait naturellement d'autres attributs, il ne serait pas libre de les quitter, sa liberté ne serait pas absolue. » Vous avez vingt fois affirmé que Dieu *se faisait intelligent*, écartant à dessein l'intelligence de la racine de son être qui est, selon vous, *volonté pure*. Vous enseignez explicitement : que « *la conscience, la réflexion, la pensée sont quelque chose de dérivé*. » Vous vous expliquez plus clairement encore : « L'intelligence, dites-vous, est la forme du moi, *dont la pure énergie de la volonté est le fond*. » Et bien! on vous rappelle à cette pure énergie *dont l'intelligence est le produit*, et l'on vous demande enfin en vertu de quel oubli, ou de quelle nouvelle dialectique, ou de quel dédain de votre lecteur, vous énoncez tout à coup que la liberté pure implique l'intelligence? qu'une liberté sans intelligence est impossible, qu'elle se confondrait avec le hasard? Mais c'est précisément là notre thèse, vous la prenez à votre compte, et tout ce que nous avons opposé à la vôtre, vous l'affirmez! — « Il n'y a, poursuivez-vous, qu'un moyen d'échapper au spinosisme, c'est de ne pas isoler l'idée d'intelligence, mais de la mettre à sa place, dans l'ensemble, de l'envisager comme un corollaire, disons mieux, *comme un aspect de la liberté*. » Fort bien ; mais alors l'intelligence n'est plus *dérivée*, elle est essentiellement à la racine de l'être; vous avez d'un trait de plume rendu sa nature à Dieu, après tant de vains efforts de dialectique pour

faire voler en éclats tout le système. De deux choses l'une : ou bien il faut vous en tenir à votre première définition, maintenir que l'absolu est liberté absolue, indétermination absolue dans la dernière racine de son être, et alors il ne faut nous parler ni d'intelligence, ni de volonté, mais de simple volition, et renoncer à rien faire sortir de cette liberté purement formelle autrement que par un grand coup de dé. Comme vous le dites fort bien, « une suprême contingence enveloppe et domine toutes les nécessités; » ou bien si vous nous présentez l'intelligence et tous les attributs moraux comme autant de faces de la vérité absolue, ne dites plus que la volonté est seule, qu'elle est l'essence universelle; reconnaissez que primitivement et naturellement Dieu est intelligence, personnalité [1], amour : reconnais-

l'en dépouiller, afin qu'il fût réellement libre. Si vous dites, en effet, si vous pensez dire « *la liberté absolue est intelligente,* » nous pourrions dire, au même titre, *l'intelligence absolue est libre.* Que si, au contraire, la liberté absolue *produit* l'intelligence, c'est qu'assurément, avant d'être produite, l'intelligence n'est pas, et qu'il ne vous reste, en ce cas, qu'une liberté pure, inintelligente, aveugle... le hasard, vous l'avez écrit! Si vous prétendez enfin que la liberté est intelligente, c'est qu'apparemment elle connaît quelque chose, une vérité quelconque, c'est qu'elle a un objet, un idéal; mais alors cette nécessité que vous redoutez tant, et dont, croyez-vous, la théologie de saint Thomas ne peut s'affranchir, pèse sur votre Dieu, la voilà revenue, tandis que si la liberté est absolue, sans conception, sans idéal, sans objet, je ne puis pas absolument ne pas la tenir pour une force brutale. » (Pag. 52, 53, 54.)

« *La philosophie de la liberté* commence par un acte libre. (Pag. 44). C'est comprendre à merveille une condition de toute philosophie transcendante, et c'est choisir comme nous aussi nous choisissons; mais il ne faudrait pas profiter de l'indétermination de la *liberté absolue,* en laquelle on pose un principe premier, pour rétablir l'ordinaire apanage de la substance : un faisceau d'attributs infinités et absolutés, puis la coexistence des contraires dans l'être. Si l'on doit arriver là, que sert d'avoir commencé l'exégèse divine par un endroit plutôt que par un autre? La « liberté qui implique l'intelligence, » la puissance qui se détermine avec conscience de la loi suivant laquelle elle se réalise (pag. 403), devraient déjà nous rendre le Dieu de la théologie commune..... Ce Dieu réunit les principales contradictions des dogmes théologiques les plus outrés; il n'en diffère que par un mystère de plus (et le mot mystère semble doux), celui de n'être pas soumis à la raison. (Pag. 402 et suivantes. (*Année philosophique,* pag. 145.)

[1] « Prenons bonne note d'une formule importante, entre autres, que voici: « Toute intelligence est conscience et toute conscience réflexion. » Donc il n'y

sez en un mot qu'il y a en Dieu une nature. Au lieu alors de prétendre tout faire sortir d'une volonté qui ne veut rien, vous confesserez que tous les attributs du Dieu vivant ont éternellement existé en lui, qu'ils se sont équilibrés et pondérés. Alors aussi il vous faudra renoncer à une des plus malheureuses conceptions de la spéculation moderne, qui prétend prendre au sens *positif* cette formule *Dieu est cause* de lui-même ; Dieu s'est fait, formé, et développé tout comme nous. Cette catégorie ne saurait, dans son application au principe premier, avoir qu'une portée négative : Dieu n'est causé par rien [1]. Dès qu'on prétend admettre un procès en Dieu, on vient se briser contre une idée qui devrait s'imposer au plus grand philosophe comme à sa blanchisseuse et à sa cuisinière : si le bon Dieu est, il a toujours été ce qu'il est : il n'a pu se faire comme un de nous. On a beau dire qu'il ne s'agit que d'un simple procès logique et non d'un devenir dans le temps, on n'est pas pour cela plus avancé. Certes ils savaient ce qu'ils faisaient ces théologiens si volontiers régentés par les philosophes, quand ils se sont tou-

aurait d'intelligence que dans la réflexion. « L'acte primitif par lequel l'être se pose lui-même ne peut pas être une réflexion, c'est nécessairement une énergie pure et directe, un vouloir. » Donc, dans le pur vouloir de notre philosophe, il n'y a pas d'intelligence, puisque celle-ci ne se rencontre que dans la réflexion. « L'intelligence est la forme du moi dont la pure énergie de la volonté est le fond. » Oui, dans votre système, mais n'oublions pas qu'en tout cas ce fond y est inintelligent. » (P. Garreau, pag. 52.)

[1] C'est bien ainsi que Descartes l'entendait : « Vous dites que *Dieu est la cause de soi-même*. Mais parce que ci-devant quelques-uns ont mal interprété ces paroles, il me semble qu'il est à propos de les éclairer, en leur donnant l'explication suivante : *être la cause de soi-même*, c'est-à-dire être pour soi, ou n'avoir pas d'autre cause de soi-même que sa propre essence, que l'on peut dire en être la cause formelle. » (Tom. IV, pag. 209.)

Pour M. Secrétan, la liberté absolue est, au contraire, la cause formelle et réelle de Dieu. On voit que si Descartes admet une liberté absolue en Dieu, ce n'est pas précisément pour en faire le même usage que le philosophe vaudois.— Descartes dit encore : « C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, *sans que l'un précède l'autre*. — « Etre *par soi* n'a aucun sens, » dit à son tour M. Garreau (pag. 46), si on prend cette locution à la lettre ; le *à se* doit être ramené à son sens traditionnel. Descartes l'a compris comme la tradition ; toute autre interprétation est un défi à la raison et le premier pas d'un mysticisme plein de dangers ou d'un scepticisme irrémédiable. »

jours bornés à connaître Dieu *dans ses rapports avec le monde*, et non dans sa dernière essence, en lui-même.

Mais nous serions-nous peut-être rendu coupable d'une étrange inadvertance? Il nous semble entendre M. Secrétan, un peu courroucé, nous le reprocher vertement. Pour qui me prenez-vous donc, dit-il, que vous osiez mettre sur mon compte des contradictions si flagrantes? A défaut de bienveillance, la simple prudence aurait dû vous engager à y regarder à deux fois. Avant de se permettre de critiquer la spéculation, il conviendrait de se livrer à quelques efforts pour la comprendre, si tant est qu'on en soit capable. Triomphez tant qu'il vous plaira avec vos pareils des faciles avantages que paraît vous assurer votre petite dialectique bourgeoise. Si la chose était nécessaire, un seul mot suffirait pour rallier à ma doctrine tous les hommes compétents; ce mot le voici: cette liberté absolue est la liberté absolue d'un être virtuellement intelligent et moral, personnel. Voilà qui suffit amplement pour dissiper les contradictions fantastiques que vous prenez plaisir à m'imputer, en soutenant à l'envi que je fais tour à tour l'absolue liberté intelligente et inintelligente, morale et non morale.

A l'œuvre donc encore une fois, puisqu'on nous y convie: tâchons d'arracher son dernier mot à ce dogmatisme qui, malgré ses allures si tranchantes, se dérobe quand on le prend au mot et se transforme en son contraire: voyons si nous réussirons à tenir notre Protée. On ne saurait user de trop de précautions quand on se trouve en présence du paradoxe [1] et du sophisme incarnés, qui ont à leur dévotion un esprit fort riche en ressources.

La liberté absolue impliquerait tous les attributs divins parce qu'elle serait la liberté d'un être virtuellement intelligent,

[1] Voulez-vous savoir jusqu'où va le paradoxe et l'impossible? Lisez! « Etre, c'est vouloir son existence, laquelle consiste à être voulu: telle est la substance. Vivre, c'est se vouloir, vouloir la substance. — Etre libre, c'est vouloir sa propre vie, *se faire vouloir*. » Ainsi ce principe premier, suprême, *vouloir*, a lui-même besoin *d'être fait!* SE FAIRE VOULOIR? Pesez bien ces termes. Où nous arrêterons-nous? Faudra-t-il encore se faire, *faire vouloir?* Et de même, à l'infini? La logique l'ordonne, c'est votre souveraine, obéissez. » (P. Garreau, pag. 51.)

moral, personnel, etc. En d'autres termes précisément parce qu'elle est la liberté absolue, c'est-à-dire la possibilité de tout, la liberté renfermerait tout.

Mais à quel titre, je vous prie, la liberté absolue renferme-t-elle, implique-t-elle tous ces attributs? Dans l'état de simple et nue possibilité, j'imagine, puisque nous sommes toujours dans la sphère de la pure essence? Or comment ces qualités, intelligence, attributs moraux, peuvent-ils affecter l'action d'une volonté, d'une simple volition dont ils doivent procéder, puisque celle-ci a mission de tout déterminer, en sortant de son indétermination? Comment la liberté pure en se déterminant, au moment où elle se détermine, pourra-t-elle être affectée par le possible qu'elle implique, mais qu'elle n'a pas encore posé et qu'elle peut poser comme il lui plaira? Elle le peut, direz-vous sans doute, parce qu'elle les implique, justement parce qu'elle est la liberté absolue, la possibilité de tous les possibles.

Eh bien, soit! l'absolue liberté, au moment où elle sort de son indétermination, est affectée par l'intelligence, les attributs moraux qu'elle est occupée à poser. Voilà pourquoi elle agit avec l'intelligence. Mais une liberté absolue qui, à l'instant même où elle sort de son indétermination, est affectée par l'intelligence et divers attributs moraux, est-elle encore *absolue* comme vous le prétendez? — Sans contredit, répondrez-vous, puisqu'elle est libre, entièrement libre à leur égard. C'est elle qui les fait librement, qui les pose absolument dans ce moment même : et elle peut poser, affirmer celui qui lui plaît, ce qu'elle veut. — De sorte que ces attributs exerceraient de l'influence sur la liberté absolue, non pas comme attributs réels, existants, puisque nous sommes encore dans la sphère de l'essence, mais comme attributs possibles. Ainsi la liberté absolue impliquerait non la réalité mais la *nue possibilité* des attributs, intelligence, qualités morales. C'est à ce titre seulement que ces derniers l'affecteraient. Qu'est-ce à dire? Sinon ceci : l'absolue liberté, au moment où elle pose, fait les possibles, est intelligente et morale, c'est-à-dire qu'elle ne pose que les possibles intelligents et moraux qu'elle veut bien poser à son gré. Je vous l'accorde,

elle n'est pas tenue de réaliser celui-ci plutôt qu'un autre, toutefois elle ne peut sortir de *la série des possibles compris dans la notion d'intelligence et de moralité*. Mais cette notion de moralité ou d'intelligence, allez-vous dire sans doute, c'est la liberté absolue elle-même qui la fait, qui la détermine : elle est donc libre, absolument libre à son égard. Pardon : elle n'est absolument libre que si elle agit sans intelligence et sans moralité ; si elle agit avec intelligence et moralité, force lui est *de tenir compte* de ces possibilités intelligibles et morales, impliquées dans le fait qu'elle agit d'une façon intelligente et morale. Ce seraient, si vous tenez à vos symboles, « les explosions du salpêtre et du courroux, » mais les explosions d'un salpêtre *intelligent* et *moral*.

On comprend qu'il serait de la plus haute importance pour M. Secrétan d'échapper à cette conséquence qui introduit un élément de détermination dans l'essence divine. Il n'y a pour cela qu'à nous répondre que l'intelligence et les attributs moraux ne sont contenus, impliqués dans l'absolue liberté qu'à l'état exclusivement formel, comme *nue possibilité* et non pas même comme *virtualité*. Le chêne est virtuellement dans le gland : placez celui-ci dans les circonstances voulues, il ne manquera pas de vous donner un chêne. Ce n'est pas ainsi que l'intelligence et les attributs moraux sont impliqués dans l'absolue liberté. Ils y sont impliqués ni plus ni moins comme pure et une possibilité, exactement comme la statue de marbre (enfant, guerrier, ou femme) est impliquée dans le bloc duquel le sculpteur la dégagera. Aucun de ces personnages n'est virtuellement impliqué dans le bloc, celui-ci est indifférent à l'égard de toutes ces formes ; le sculpteur, dans l'espèce, l'absolue liberté, tirera de son sein ce qu'elle voudra, ce qu'il lui plaira de *donner* pour de l'intelligence ou des attributs moraux. Aurions-nous enfin le dernier mot du système ?

Dans ce cas il ne nous resterait qu'une observation très simple à présenter. Sans contredit la nue possibilité de poser l'intelligence et les attributs moraux ne saurait en rien affecter, déterminer, restreindre la liberté absolue. Mais n'est-ce pas un étrange abus de langage de soutenir que la liberté absolue im-

plique l'intelligence et les attributs moraux qui en sont les faces diverses, alors qu'on entend dire uniquement qu'elle possède l'absolue et pleine possibilité de déterminer ce qui *sera* intelligent et moral, en dehors de tout élément d'intelligence et de moralité, non-seulement effectives, mais même virtuelles, qu'elle a justement mission de créer? Il ne fallait pas dire qu'elle implique l'intelligence et la moralité, mais la *nue possisibilité de poser ce qui sera intelligent et moral,* et c'est fort différent. Nous nous retrouvons alors en face de la liberté absolue qui n'implique virtuellement la possibilité de rien de déterminé, ni intelligence, ni moralité, mais la nue possibilité de tout. Ici il ne peut plus être question de l'explosion d'un salpêtre ou d'un courroux *intelligent* et *moral,* mais d'une explosion indéterminée, pure et simple, sans qualificatif aucun, dont les résultats seront l'intelligence et la moralité. Encore un coup, que peut-il y avoir d'intelligent et de moral dans les évolutions d'une volonté qui ne veut rien, qui agit sans motif et dont les ébats capricieux doivent avoir pour effet de poser l'intelligence et les attributs moraux de Dieu?

Quelque adepte incorrigible de la *Philosophie de la liberté* s'écriera peut-être: mais que peut-il y avoir au monde d'intelligent et de moral si ce n'est la liberté absolue qui décide à son gré ce qui est moral et intelligent? La pétition de principe serait par trop naïve. Une telle volition indéterminée sans quelque chose qui veuille, et renfermant exclusivement la nue possibilité de l'intelligence et de la morale, ne pourrait avoir quelque chose d'intelligent et de moral que s'il était déjà concédé que *de tels ébats capricieux puissent avoir pour résultat de poser, de créer l'intelligence et la morale.* Or c'est là ce que nous ne saurions accorder; c'est là le point débattu, je ne dirai pas entre M. Secrétan et nous, mais entre notre auteur et la raison générale. Cette volition ne pourrait être tenue pour intelligente et morale que si elle contenait déjà *virtuellement* l'intelligence et la moralité. Or c'est là ce que notre philosophe ne peut décidément accorder, puisqu'il tient avant tout à ce que la liberté primitive soit absolument libre, pleinement indépendante de toutes les déterminations intelli-

gentes et morales qu'elle a seule mission de créer. Notre auteur a été le premier à en convenir : une volition agissant dans de pareilles conditions se confond avec le hasard.

C'en est fait, avec M. Secrétan on ne sort jamais de la scolastique, du formalisme, et de l'arbitraire. Une logique impitoyable réclame qu'il en soit ainsi. Comment en serait-il autrement quand on a commencé par placer sur le trône de l'univers une liberté exclusivement formelle, la pure liberté d'indifférence, dont les capricieux ébats ont pour résultante l'existence de Dieu d'abord, et celle du monde ensuite?

Tous les nuages sont dissipés ; le dilemme définitif se pose plus redoutable que jamais. Soutenez-vous sérieusement que tout est sorti, Dieu le tout premier, de la liberté absolue, par un acte de volonté pure? Le Dieu existant et personnel est alors le fruit d'un grand coup de dé ; l'être qui existe nécessairement n'est ce qu'il est que par un effet du hasard : vous l'avez dit : « Une suprême contingence enveloppe et domine toutes les nécessités. » Prétendez-vous au contraire que la liberté absolue *contient virtuellement et implique* l'intelligence et les attributs moraux? Il faut alors qu'elle cesse d'être absolue, qu'elle *compte* avec l'intelligence et les attributs moraux impliqués en elle comme simples virtualités. La liberté absolue ne pouvait réaliser tous les possibles, mais ceux-là seulement qui étaient *compatibles* avec l'intelligence et les attributs moraux impliqués en elle ; en un mot la volonté primitive n'a pu réaliser que les *compossibles* donnés par les idées d'intelligence et de moralité impliquées en elle. Nous vous accorderons, si vous y tenez encore, que Dieu se sera fait lui-même, *mais en la manière où une essence virtuellement intelligente et morale pouvait se faire.* Ce n'est plus une contingence absolue qui domine et enveloppe toutes les nécessités mais bien une contingence *intelligente* et *morale :* Dieu n'est plus absolument, mais *relativement* libre ; il doit compter avec l'intelligence et les attributs moraux impliqués dans son essence dont ils ne sont que des faces différentes. Dieu dans son antécédent cesse d'être une volition pure, la simple faculté de vouloir sans aucun élément réel, un immense point d'interro-

gation ; il devient une essence réelle, arrivant à l'existence par la pondération et l'équilibre des éléments divers qui la constituent[1].

Nous voilà donc de retour à cette nature en Dieu dont on ne voulait entendre parler à aucun prix. Car qu'est-ce que la nature d'une chose sinon ce qui est virtuellement impliqué dans l'essence de la dite chose et qui, en s'épanouissant, la produira ? M. Secrétan lui-même emploie les deux termes comme synonymes[2]. Ordinairement il entend par nature ce qu'un être posséderait sans se l'être librement donné à lui-même. Chez un être fini et créé il faudrait entendre par là l'ensemble des attributs dont il est redevable au fait de sa naissance et, chez un être éternel, l'ensemble des éléments impliqués dans son essence, avant que par un acte de volonté il se soit constitué comme existence.

Nous dirons un mot, en passant, d'une dernière objection que nous avons tenue en réserve pour ne pas interrompre la suite de l'argumentation. Le Dieu de M. Secrétan n'a-t-il pas un peu besoin d'être déjà pour se faire, pour passer de l'antécédent au conséquent, de la phase de pure essence à celle de l'existence ? « Une puissance, nous dit-on, qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle se réalise ! Il n'y a là que des mots contradictoires. Non, l'être libre se rend compte de ce qu'il veut ; l'être libre est intelligent.

[1] M. Garreau a fort bien remarqué que M. Secrétan flotte sans cesse entre ces deux solutions.

« La pure liberté conduit, dit M. Secrétan, comme la nécessité, à l'immobilité absolue. » — Donc vous faites très arbitrairement sortir votre Dieu de l'immobilité absolue. Il est vrai que votre philosophie de la liberté n'est que la philosophie de l'arbitraire, et vous en usez ! — Au reste, M. Secrétan flotte sans cesse entre l'arbitraire et la nécessité. « C'est pour l'homme que Dieu veut être Dieu. Celui qui fait le bien jouit du bien qu'il fait ; il s'estime et s'aime lui-même ; il en a le droit, et d'ailleurs il ne saurait s'en empêcher. » *Il ne saurait s'en empêcher !* Qu'est devenue la liberté absolue, la liberté sans nature, la liberté sans loi ? » (*Ibid.*, pag. 63.)

[2] Il en est de même des attributs moraux, autant du moins qu'il est permis de les considérer comme désignant la *nature* de l'être, son *essence*, et non la forme qu'il revêt par sa libre action. (*L'Idée*, pag. 412.)

(Pag. 403.) » L'être libre est intelligent ! il se rend compte de la loi suivant laquelle il se réalise! Qu'est-ce que tout cela sinon autant de fonctions de la personnalité consciente? De sorte que Dieu serait conscient et personnel, *déjà dans son essence*, avant de s'être encore posé comme personne vivante et consciente, comme vrai Dieu? Car enfin c'est bien toujours là que nous en sommes.

Nous n'insistons pas sur cette face de la question au sujet de Dieu. Nous allons en effet aborder de nouveau le problème de sa personnalité à propos du monde. Nous venons de le voir suffisamment, M. Secrétan prétend nous apprendre comment Dieu s'est fait lui-même en partant de la simple volition, l'unique essence universelle. Mais avant de créer le monde Dieu a-t-il attendu de s'être fait lui-même, d'une façon ou d'une autre, d'être sorti de son indétermination absolue? C'est encore là un point obscur. M. Secrétan semble admettre qu'il y aurait simultanéité des deux actes : Dieu se serait fait, achevé du même coup, en faisant le monde. C'est du moins ce qui paraît devoir se conclure de passages comme le suivant : « On pourrait dire que Dieu se constitue personne *par l'acte même de la création.* » (Pag. 498.) Ailleurs, en arrivant à la création, M. Secrétan s'exprime ainsi : « C'est ici proprement que nous aurions pour la première fois le droit de prononcer le nom de Dieu; car Dieu n'est pas l'absolu considéré en lui-même, Dieu est l'absolu considéré dans son rapport avec le monde, tel qu'il veut être réellement vis-à-vis du monde. » (Pag. 426.) Voici encore un passage qui reproduit la même idée : « Avant tout acte de l'absolu, rien n'existe que lui, si même on peut attribuer l'existence avant tout acte à celui qui est ce qu'il veut. » (Pag. 436 ; voyez encore pag. 440.)

Quoi qu'il en soit, Dieu, pour rester libre, doit créer le monde sans motif puisé en lui-même, car « une cause qui agit par un motif inhérent à sa nature n'est pas libre, » *le motif de la création réside en elle-même*. (Pag. 432.) Mais comment la création, qui n'existe pas encore, peut-elle être pour Dieu un motif le sollicitant à créer? Evidemment ce n'est qu'en tant qu'idée, idéal à réaliser. D'autre part cet idéal de la création, antérieur

à la création, ne peut avoir d'autre siége que l'absolu lui-même; c'est donc en lui-même que Dieu trouve le motif de la création. Et comment la chose peut-elle avoir lieu, si, avant de créer le monde, Dieu n'est ni intelligent, ni personnel? Du reste, que Dieu crée le monde en se créant lui-même, du même coup, ou par un acte spécial et distinct, il est toujours obligé de le créer sans motif, comme il se crée lui-même, c'est-à-dire que le monde à son tour doit sortir d'un second coup de dé[1]!!

[1] « L'être accompli, dit M. Secrétan, ne trouve en lui-même aucun motif « d'action. » En trouve-t-il donc un hors de lui-même? Admirez la subtilité de la transition. « Dieu n'a aucun motif d'agir, cependant il ne fait rien sans « raison. » Son motif, continue-t-on, est hors de lui, mais il faut le chercher « *dans ce qui n'est point encore*. Car c'est bien là ce que demande l'idée de « création.... Une volonté relative à ce qui n'est point est une volonté créatrice » Très bien; mais comment vient à Dieu la volonté créatrice, s'il n'a pas d'idéal, pas de motifs intérieurs, et si le monde, ce motif extérieur, n'existe pas? Elle lui vient, assure-t-on, par amour. « *Cette volonté de créer comprend son motif* » *en elle-même.* » Voilà la transition subtile (l'escamotage) annoncée ci-dessus. « Cette volonté, nous la connaissons; *c'est la bienveillance, c'est la grâce, c'est* » *la charité, c'est l'amour.* » Le philosophe entend déterminer cet amour divin. « Ce n'est pas un sentiment, c'est un libre vouloir; la volonté énergique de » répandre le bien sans autre pensée que le bien à faire. » Mais cette volonté ne peut pas sortir, ne sort pas d'une source vide, elle ne provient pas du hasard, mais d'une nature bonne par essence, intelligente, etc.: or c'est là votre écueil, vous tournez dans un cercle. Dieu a, dites-vous, la volonté « de répandre le » bien. » Quel bien? Dans votre hypothèse de la liberté pure, *il n'y a pas de bien* pas de vérité, pas d'idéal, vous l'avez écrit. Comment Dieu peut-il donc les répandre? Il ne répandra, en vérité, que l'arbitraire. — Toute cette métaphysique a été imaginée pour arriver par une autre voie que l'Ecriture à la grâce, au don gratuit, imaginée pour les maintenir arbitraires, pour nier la justice! (Il faut remarquer que ce terme n'a pas été écrit une fois dans un livre de cinq cents pages.) Les prémisses sont cherchées et toutes les contradictions bravées, au service d'une conclusion préconçue. » (Pag. 62.) — Ici comme ailleurs M. Garreau confond la doctrine de la grâce, en vertu de laquelle Dieu offre *à chacun* un salut que l'homme ne saurait mériter par ses œuvres, et la doctrine de la prédestination et de l'élection en vertu de laquelle Dieu sauverait ceux-ci, perdrait ceux-là, le tout arbitrairement ou même pour manifester certains de ses attributs opposés. Déjà au XVI[e] siècle on fait une distinction entre ces deux doctrines qui sont loin d'être inséparables. Il est impossible qu'un homme aussi réfléchi, aussi profond et connaissant si bien la nature humaine ne reconnaisse pas la légitimité de cette distinction. Pour échapper à saint Augustin et à Calvin, nous ne sommes pas contraints de nous jeter dans les bras d'un pélagia-

Au sujet de la création, M. Secrétan émet une idée fort étrange sur laquelle il insiste fortement. « Le nœud de cette philosophie se trouve, dit-il, dans l'idée que les actes de la volonté absolue sont des actes absolus. » (Pag. 445.) Rothe a déjà présenté quelques considérations devant lesquelles les déclarations de notre auteur ne peuvent se maintenir. « Il va sans dire, remarque le savant allemand, qu'une causalité absolue se déployant activement dans sa *totalité* doit produire des effets *absolus*. Si donc Dieu, quand il s'agit de créer le monde, le pensait et posait *avec la même intensité avec laquelle il s'est pensé et posé lui-même*, il produirait un monde absolu, c'est-à-dire un second absolu, un *second* Dieu. Non-seulement cette hypothèse est absurde, mais Dieu en la réalisant manquerait son but. Qu'a-t-il en effet en vue quand il crée? Il veut se *retrouver*, se voir lui-même dans un autre qui doit par conséquent être *distinct* et *différent* de lui. Or, pour que le non-moi de Dieu demeure différent de lui, il faut qu'il possède non pas l'existence absolue, mais l'existence *relative;* qu'il soit un résultat *du devenir*. Dieu donc, quand il crée, ne saurait agir d'une manière absolue; il faut qu'il *proportionne* son activité au but qu'il veut atteindre. En d'autres termes, voulant produire quelque chose de relatif, il est tenu de ne déployer qu'une puissance et une activité *relatives*. Qu'est-ce à dire? Quoique *relative*, l'activité créatrice de Dieu est toujours celle d'une *causalité absolue;* elle ne peut donc être exclusivement relative: elle doit être *relativement* absolue; la relativité et l'absoluité se combinent dans l'action créatrice sans s'exclure. » Nous ne savons comment M. Secrétan répondrait à ces considérations; peut-être se bornerait-il à dire qu'il faut débuter par se placer au point de vue du panthéisme, sauf à le surmonter plus tard[1].

nisme superficiel qui ne tient nul compte des faits. Dieu de son côté ne néglige rien pour que tous les hommes soient sauvés par grâce, sans aucun mérite de leur fait; le sort d'un chacun est ensuite déterminé par l'usage qu'il fait de sa liberté pour accepter et pour repousser cette grâce qui lui est offerte *bonâ fide*.

[1] « Les doctrines de l'absolu ne sont jamais que panthéisme déguisé sous les termes d'un vocabulaire théiste, ou enveloppé avec son contraire dans une synthèse impossible. » *Ibid.*

Mais voici une objection qui doit le toucher particulièrement comme apôtre de la liberté absolue. « Comme Dieu est libre, poursuit Rothe, il demeure libre de son activité; bien qu'absolu, il n'est pas *obligé* d'agir toujours d'une manière absolue; il peut donc *brider* et *contenir* sa puissance quand il s'agit de créer le monde. » (Pag. 157.) Il est étrange en effet d'entendre un philosophe qui définit Dieu par la liberté absolue, qui nie en lui toute nature, soutenir en même temps que l'activité de Dieu doit toujours être absolue. Dieu ne serait donc pas libre, puisqu'il aurait en lui une manière d'agir déterminée par sa nature? Depuis quand y aurait-il quelque chose de nécessaire dans l'absolue liberté? M. Secrétan a prévu qu'on ne manquerait pas de lui présenter cette objection. Il reconnaît l'antinomie, mais il croit la résoudre au moyen d'une distinction qu'il va emprunter à Kant. « Il sera bien entendu que nous prenons cette proposition « les volontés de l'absolu sont absolues » dans un sens régulatif et non pas constitutif. » (Pag. 455.) Ce qui revient à dire que cette conception n'a qu'une valeur subjective; nous ne pouvons pas faire autrement que concevoir les actes de l'absolu comme absolus, mais rien n'implique qu'ils le soient en réalité. On com-

M. Renouvier montre que, tout en voulant combattre le panthéisme, M. Secrétan demeure enlacé dans les filets de cette philosophie. « D'un côté il nous faut dire que l'univers, en son fondement qui est la volonté selon M. Secrétan, est distinct de Dieu, et même séparé. » Comment une volonté peut-elle se séparer de son sujet? — « Ceci est le *mystère de la création* » répondrons-nous Soit, mais d'un autre côté, nous voulons accorder au panthéisme que la « volonté divine est l'essence de la créature. » Cette proposition n'étant pas différente de cette autre : « La créature n'est que par la volonté divine. » (*La philosophie de la liberté*, 2e éd. tom. I, pag. 395, 396.) Or, des deux formules rapprochées, on conclut évidemment que la volonté divine est l'essence d'une volonté séparée de la volonté divine. Quel sens intelligible pouvons-nous donner à ces paroles, qui ne soit une contradiction? l'identité d'essence et la séparation s'excluent déjà, par le fait de la signification la plus ordinaire du mot *volonté*, car une volonté n'est point une autre volonté. Que sera-ce donc si nous entendons par volonté, dans le cas de l'homme, une volonté libre, et si nous admettons que Dieu peut borner sa puissance et sa présence en constituant hors de lui des créatures! (*Ibid.*, pag. 405.) Il est bien entendu que l'identité d'essence a ici le sens d'unité, et non pas seulement de similitude de nature. (*Année philosophique*, pag. 177.)

prend cette distinction chez Kant, qui n'élevait pas la prétention de connaître l'essence divine. Il est vrai que M. Secrétan s'en défend à son tour. « Nous n'affirmons rien, dit-il, sur l'essence divine... » (Pag. 454.) C'est trop fort ! L'ouvrage entier n'est-il pas destiné à montrer que l'essence divine est absolue liberté[1] ? « Nous constatons seulement notre impuissance à concevoir dans l'absolu des volontés qui ne soient pas absolues. » Eh bien ! votre assertion n'a pas une simple portée régulative ; elle porte plus loin. Vous nous l'avez assez dit, nous sommes faits à l'image de Dieu ; nous ne sommes qu'une seconde édition, un second tirage de l'absolu. Ce qui paraît absolu dans l'homme doit l'être aussi dans l'absolu, sans cela la création ne serait plus un acte absolu. Il est vrai, M. Secrétan a une autre ressource. Ne vous ai-je pas assez répété que l'absolu est incompréhensible ? Sans doute ; nous ne l'avons pas oublié. Mais ne serait-il pas temps d'en finir avec cette prétention à vouloir tout expliquer au moyen de la liberté absolue, pour ensuite se dérober et par cette assertion : l'absolue liberté est incompréhensible, éconduire les esprits mal faits qui se plaignent de ne rien comprendre à ces explications prétendant rendre compte de ce qui n'est pas clair par ce qui est encore plus obscur. Après tout, la notion de liberté absolue elle-même n'aurait-elle peut-être qu'une valeur régulative ? purement subjective ? Son promoteur ne l'accepterait-il que sous bénéfice d'inventaire, avec réserve de la désavouer lorsqu'elle deviendrait gênante ? Qu'on en juge par un dernier fait.

Nous venons de voir que les actes de l'absolu sont absolus ; on va établir maintenant qu'ils sont aussi immuables. La prétention paraît étrange, car enfin pourquoi l'absolue liberté ne se serait-elle affirmée qu'une fois pour se déclarer ensuite immuable, c'est-à-dire pour abdiquer ? M. Secrétan a reconnu la difficulté. « Au premier abord, dit-il, il semble qu'il y ait contradiction entre les idées d'absolue liberté et d'acte immuable. » Mais comme on va le voir, il ne désespère pas de la lever. « La

[1] « Vous avez affirmé que l'essence divine était volonté pure, mais comme cela vous embarrasse, voilà que vous n'affirmez plus rien. » (P. Garreau, pag. 64.)

difficulté est sérieuse, poursuit-il, mais non pas insoluble. Il ne faut, pour la lever, que bien entendre dans quel sens nous comprenons l'infini et dans quel sens nous ne le comprenons pas. Nous n'affirmons pas que Dieu ne peut ni changer sa volonté, ni la reprendre. » Voilà qui est grave. Les lois morales, physiques et mathématiques, n'ayant rien d'absolu, puisque M. Secrétan n'y voit qu'un produit de la volonté arbitraire de Dieu, comme Dieu peut « changer et reprendre sa volonté, » nous n'avons aucune garantie que ces lois ne changeront pas. Nous voilà sous un régime de bon plaisir: ce qui est bien aujourd'hui, pourra être mal demain; il n'est pas certain que partout et toujours les trois angles d'un triangle demeurent égaux à deux droits. Au fond, c'est bien là le dernier mot de tout le système. Le monde en effet étant le produit d'un acte absolu de liberté, tout doit être arbitraire dans le monde comme dans l'absolu. M. Secrétan le dit clairement: « La volonté qui produit le monde, c'est la volonté de l'être absolument libre d'exister *dans la forme d'absolue liberté.* Le trait distinctif de ce monde, c'est que l'absolu s'y fait connaître réellement tel qu'il est dans son essence, puisque notre raison, qui appartient à ce monde, arrive, en suivant ses propres lois, à reconnaître que le principe universel est la liberté absolue. » Tout doit se passer dans le monde, comme en Dieu, d'après le principe d'une liberté absolue, au hasard et à l'aventure. « Dieu se manifeste donc comme liberté dans notre raison, et par conséquent il se manifeste comme liberté dans le monde. » (Pag. 142.) « Si tout est compris dans la volonté libre de Dieu, notre raison elle-même en procède; au point de vue absolu, la nécessité subjective de la raison se résout donc en contingence. Une contingence suprême enveloppe et domine encore toutes les nécessités. » Cette conclusion qui renverserait tout ordre et aboutirait au scepticisme ne paraît cependant pas acceptable à M. Secrétan [1]. Il voudrait

[1] « Aussi bien, la dernière partie du livre va-t-elle être consacrée à défaire ce qui a été fait, à corriger l'arbitraire par l'immutabilité, pour fonder l'immobile, le stable, sur la mobilité même! Qu'est-ce en effet que le fond des choses, la racine de Dieu, l'absolue liberté, sinon la mobilité idéale? Comment donc la volonté absolue devient-elle immuable? L'auteur ne le dit pas; il ne le dira

qu'il restât encore quelque chose d'immuable et de nécessaire; lui aussi tente de concilier l'absolue liberté et la nécessité. « Dieu, dit-il, est absolu, parce qu'il veut l'être, et la preuve qu'il veut l'être, c'est que nous ne saurions le comprendre autrement. » Ainsi donc il n'y aurait d'autre garantie de l'immutabilité des lois mathématiques et morales que le fait purement subjectif qu'il nous est impossible de les concevoir autrement que comme immuables et absolues. Mais est-il du moins bien certain qu'il en soit ainsi? Oui; pour le commun des penseurs, mais non pour M. Secrétan. Bien loin de concevoir, lui, le nécessaire comme nécessaire, il y voit le produit d'une suprême contingence! Et cela non-seulement quant au monde, mais quant à Dieu lui-même. M. Secrétan prend sans cesse plaisir à nous le répéter; — et comment ne le ferait-il pas, puisque c'est là l'idée fondamentale de son système? — Dieu est ce qu'il veut et il aurait pu se vouloir tout autre qu'il ne s'est voulu. « Pour Dieu la réalisation d'un dessein ne saurait être un obstacle à la réalisation d'un autre; car tout est possible, même les contraires, à l'absolue liberté. » (Pag. 406.) L'être libre ne réalise pas des possibilités préexistantes, mais il crée le possible comme le réel. Il n'est point obligé de choisir entre ces possibles ceux qu'il préfère réaliser, car il peut, s'il lui plait, les réaliser tous. Il peut agir de plusieurs manières, il peut avoir plusieurs volontés distinctes, opposées même, sans que ces volontés se restreignent, sans que ces volontés le déchirent. » (Pag. 414.) Toutes ces choses-là nous ne les concevons pas, nous. Nous ne comprenons pas que Dieu eût pu être autre qu'il n'est, et qu'il se fût fait haine au lieu de se faire amour; nous ne concevons pas que les vérités mathématiques pussent être autres qu'elles ne sont et que le suprême devoir ne fût pas d'aimer Dieu de tout notre cœur et notre prochain comme nous-même. M. Secrétan accorde bien que ces choses doivent nous *apparaître* comme nécessaires, non pas qu'elles le soient en elles-

jamais. Pour lui, c'est un fait expérimental, un fait établi par les lois de l'esprit. Mais notre auteur oublie qu'il a nié ces lois, en en faisant l'œuvre de l'arbitraire divin; il a oublié que, dans son système, plus encore que dans tout autre, l'expérience ne prouve absolument rien pour demain. » (P. Garreau, pag. 60.)

mêmes; mais parce que nous sommes ainsi faits, que nous ne pouvons pas les concevoir autrement que comme nécessaires. Nous venons de le voir surabondamment, il conçoit à merveille qu'en Dieu et dans le monde ce que nous concevons comme nécessaire eût pu être tout autre qu'il n'est. Au fait pourquoi nous étonnerions-nous de ces étranges inconséquences? Nous pourrions les relever chez un autre philosophe; chez M. Secrétan elles sont tout à fait à leur place. Il savait bien ce qu'il voulait en définissant Dieu par l'absolue liberté!! En faisant sortir Dieu lui-même de l'arbitraire absolu il établissait le règne de l'arbitraire dans le monde. Après avoir proclamé l'arbitraire en théologie, en morale, en mathématiques, ce serait vraiment la marque d'un petit esprit que de reculer devant l'arbitraire en logique. « La logique elle-même est contingente et dépend du libre arbitre de Dieu. » (Pag. 501.) Or comme le libre arbitre divin ne se conçoit pas par intuition, mais au moyen de l'arbitraire humain, vous voyez tout de suite qui bénéficie de cet arbitraire absolu et universel. Ce n'est pas Dieu, c'est l'homme le tout premier qui est en droit de dire: *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.* »[1]

Aussi ne faut-il pas s'attendre à ce qu'un penseur si habile à prendre ses précautions se rende à nos objections; par la nature même des choses il est placé de façon à avoir réponse à tout. L'idée de l'absolue liberté aura beau vous déplaire, dira M. Secrétan; il faut bien que vous en preniez votre parti, car elle est un fait, et il faut s'incliner devant les faits. Nos mesures sont prises à l'égard de la méthode. « Partout, toujours l'homme

[1] Comment pourrions-nous être accusé d'exagération après des déclarations comme les suivantes: « Si je me décide pour les systèmes de la liberté, *c'est que je le veux ainsi!...* » « Nous ne marchons pas à l'aventure. *Nous cherchons ce que nous voulons, la philosophie de la liberté* commence par un acte libre. » M. Garreau remarque: « Ne serait-il pas plus vrai d'écrire que la philosophie de la rbitraire commence par un acte arbitraire? » M. Secrétan dit encore: « Si dès l'origine nous ne voulions pas une philosophie de la liberté, nous n'arriverions point à la démonstration qui nous la donne. » Nous sommes de cet avis, reprend M. Garreau: « Mais est-il bien certain qu'en *voulant* votre système, vous ne vous arrangez pas de manière à ce que, bon gré mal gré, le raisonnement satisfasse le vouloir? » (Pag. 24-26.)

a désigné sous le nom de Dieu la plus haute de ses pensées. » (*Méthode,* pag. 85.) « Nous devons définir Dieu par la liberté absolue, parce que l'absolue liberté est la plus haute conception dont nous soyons capables et il est impossible que Dieu ne soit pas ce qu'il y a de plus grand; si nous pouvions imaginer quelque chose de plus grand que Dieu, il est clair que nous n'aurions pas encore compris Dieu. Mais l'absolue liberté, quoique nous ne puissions ni l'imaginer, ni la comprendre, est telle néanmoins que nous devons reconnaître en elle ce qu'il y a de plus grand et de plus excellent, malgré l'obscurité, le paradoxe et l'ironie que renferme cette idée à la fois la plus abstraite et la plus concrète, la plus négative et la plus certaine..... Nous acceptons la définition proposée sur l'autorité de son évidence immédiate. » (Pag. 341, 342.)

Ainsi parle M. Secrétan. Nous pourrions peut-être demander, comme nous l'avons déjà fait, si l'on peut appeler conception, — et qui plus est conception d'une autorité évidente, — une idée qu'on nous déclare le tout premier être obscure, incompréhensible, l'indétermination et la négation même. Mais passons.

D'abord la liberté d'indifférence qui consiste à agir sans se laisser diriger par aucun motif, à agir pour agir, à vouloir pour vouloir, est-elle la plus haute idée de la liberté humaine? Descartes l'entendait autrement: « L'indifférence que je sens, dit-il, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté[1]. » Ensuite cette liberté, indifférente à l'endroit

[1] Voici en son entier ce passage très important pour saisir la vraie pensée de Descartes sur la liberté. « Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, *d'autant plus librement* j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté; car, si je

des motifs, cette liberté qui n'a de contre-poids d'aucune nature, est-elle donc la plus haute conception de Dieu? M. Secrétan n'hésite pas à répondre affirmativement. Il s'écrie avec assurance: « Je ne veux pas d'une liberté emprisonnée entre les cornes d'un dilemme; je ne veux pas mettre sur le trône de l'univers un roi constitutionnel qui n'ait qu'à se prononcer par oui ou par non sur les propositions qui lui sont faites, je veux une liberté pleine, entière, qui crée les possibilités et qui les réalise. » (Pag. 34.)

Nous trouverions sans doute que le *je veux* joue un bien grand rôle en tout ceci, si nous pouvions oublier que nous nageons à pleines voiles sur la haute mer de l'arbitraire. Mais nous serait-il permis d'en appeler aux faits et de demander où donc on rencontre cette liberté ainsi définie? Pas dans l'homme assurément, car M. Secrétan veut bien en convenir, chez l'être fini on ne trouve qu'une liberté liée à une nature avec laquelle il est obligé de compter. Comment peut-il donc affirmer qu'en définissant Dieu par l'absolue liberté, *il a placé en lui ce qu'il trouvait de meilleur en l'homme?* Ainsi voilà cette méthode anthropologique et subjective dont on prétend faire son guide étrangement mise de côté. « Suivant la logique, dit M. Secrétan, Dieu n'a point de nature. » (Pag. 455.) Ne raisonnerions-nous pas plus juste en soutenant que, selon la logique, Dieu doit avoir une nature? Car enfin ce n'est que par analogie que nous apprendrons à connaître Dieu. Si en lui il n'y avait que liberté sans nature, et en nous, au contraire, nature et liberté, l'analogie ferait défaut; *nous ne serions pas créés à son image.* En

connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire, et ainsi, je serais entièrement libre sans être jamais indifférent. » (*Méditations métaphysiques*, méd. IV, nos 13 et 14.) On voit combien les adeptes de la liberté d'indifférence sont loin de pouvoir se réclamer de Descartes. Après avoir commenté ce passage, M. Renouvier résume ainsi l'opinion du père de la philosophie moderne sur ce sujet capital de la liberté : « Prenons pour la doctrine vraie celle qui identifie la liberté, la seule liberté possible, avec la détermination nécessaire due à l'influx de la parfaite lumière humaine ou divine ! Ainsi du moins les contradictions du texte seront expliquées. (*Année philosophique, 2e année*, pag. 66 et 67.)

tout cas ce ne serait pas en objectivant en lui ce que nous aurions trouvé en nous de meilleur que nous serions arrivés à nous en former une conception. La méthode que M. Secrétan déclare sienne conduit à admettre une nature en Dieu, car, encore une fois, il y en a une en nous.

Et puis cette notion de la liberté qui consiste à faire absolument ce qu'on veut, sans se préoccuper en rien de la nature des choses, est-elle donc *la plus élevée* que nous puissions nous former? M. Secrétan nous déclare carrément qu'il ne veut pas d'un Dieu dont l'attitude dans l'univers serait celle d'un roi constitutionnel dans son royaume. Aurait-il donc un faible pour un Dieu qui se présenterait à nous sous la sombre figure d'un despote? Encore une fois, où donc se trouve-t-elle cette liberté indépendante de la nature qu'il veut élever chez Dieu à la plus haute puissance? En fait de gouvernement, nous ne la rencontrons que chez les Turcs et chez les sauvages. Bien loin de nous apparaître comme la plus haute expression de la liberté, elle nous fait horreur; nous l'appelons l'arbitraire, le despotisme. Nous conservons, au contraire, toutes nos sympathies pour cette liberté sage et intelligente qui s'étudie à compter avec la nature des choses. Soyons justes cependant. Il est bien un âge dans lequel cette notion de la liberté absolue, préconisée par M. Secrétan, nous séduit; c'est quand nous l'admirons dans les contes de fées et dans les faits et gestes des magiciens où elle s'étale avec une puérile complaisance. Voilà le vrai domaine dans lequel nous voyons la liberté et la volonté prendre leurs ébats, sans tenir nul compte de la nature des choses ni des êtres. Mais il n'est pas même nécessaire que la raison ait acquis son plein développement pour faire justice de cet enthousiasme juvénil. Evidemment M. Secrétan a eu le privilége d'être resté jeune longtemps.

On n'en saurait douter, notre philosophe recule bien jusqu'au moyen âge pour lui emprunter la notion de l'absolu. Dans cette époque de violence, de trouble, d'arbitraire, la suprême félicité, le beau idéal consistait dans la puissance de faire ses quatre volontés. Et c'est bien ainsi qu'on se représentait Dieu, dont on ne pouvait assez accuser la transcendance.

Il sera instructif de voir comment M. Secrétan, qui à tant d'autres égards est bien homme de son époque, a été amené à tomber dans cet étrange anachronisme. Il a soin de nous livrer un secret qui du reste aurait été deviné[1] sans peine. « Ce livre, lisons-nous dans la *préface* de la 1re édition, pag. III, est en quelque sens un essai d'apologie ; c'est sous ce point de vue que j'aime *surtout* à le considérer. » Après un pareil aveu rien de plus aisé que de s'expliquer tout ce qui surprend, confond dans cet ouvrage étrange et hybride s'il en fut.

A des accents qui ne sauraient tromper, on voit que M. Secrétan a subi de bonne heure l'influence profonde et étendue du christianisme. Dès que les besoins philosophiques se sont fait sentir, à cet âge où on prend volontiers une direction pour la vie entière, il s'est trouvé, avec une piété vivante et personnelle, en présence de la spéculation allemande, encore sûre d'elle-même. Que faire en face de ces deux puissances également respectables dont il ne pouvait être question de se dissimuler le désaccord, du moins apparent? Tenter une conciliation comme faisaient déjà les Mareinecke, les Gœschel, les Stahl et bien d'autres. C'est ainsi que la spéculation a été mise au service de la foi chrétiennne. M. Secrétan, sans s'en rendre sans doute bien compte, a été conduit dans son entreprise apologétique à faire jouer à l'idéalisme moderne le rôle de la scolastique à l'égard du dogme ecclésiastique du moyen âge. Ce qui nous autorise à parler ainsi, c'est que l'auteur nous déclare avoir été amené à ses idées sur la liberté par des considérations psychologiques et surtout par des considérations morales. La spéculation fut donc appelée à justifier une conception née dans un autre milieu. L'entreprise était ardue, car il ne s'agissait de rien moins que de concilier l'eau et le feu. Schelling, Hegel avaient, il est vrai, tenté l'aventure. Mais la piété chrétienne de M. Secrétan était de trop bon aloi, son esprit critique trop éveillé, pour qu'il pût se contenter des essais de conciliation qui, pendant un ins-

[1] C'est ce qu'a fait M. P. Garreau, dans sa remarquable brochure déjà citée. Il ne paraît pas avoir eu connaissance des déclarations expresses de M. Secrétan avouant hautement ses préoccupations apologétiques, mais les a soupçonnées.

tant, firent illusion au public religieux et philosophique de l'Allemagne. Il a soin de nous dire, dans son livre, pourquoi il n'a pu se contenter des solutions de ces devanciers. C'est ainsi qu'il fut amené à tenter, pour son propre compte, d'une voie nouvelle. N'ayant reçu de confidence d'aucun genre, nous nous permettons de supposer qu'après avoir pesé les diverses solutions en présence, M. Secrétan n'étant entièrement satisfait d'aucune, fut conduit à adopter celle qui définit le principe universel par l'absolue liberté. Il faut avouer que la tentative était séduisante et hardie. Quel moyen plus sûr de concilier deux puissances hostiles en apparence et aussi absolues, intraitables l'une que l'autre, — la dogmatique ecclésiastique prétendant à l'autorité de la révélation et la spéculation idéaliste reposant sur l'autonomie de la raison, — que de les subordonner l'une et l'autre à une troisième puissance qui, étant par essence l'indétermination même, devait se plier à toutes les transactions ? Ce fut évidemment là un coup de maître. Le principe premier eût pu être nommé autrement. Mais à quoi bon ? A cette date, le mot liberté jouissait encore de tout son prestige ; il avait l'avantage de ne pas être trop abstrait. De sorte que, sous le couvert d'un titre bien porté, qui ne désignait que l'indétermination même, on avait l'immense avantage de faire passer tout ce qu'on admettait des idées de Hegel et de Schelling, sans recourir à ces termes rébarbatifs, comme *le non-être*, *le côté obscur de Dieu, ce qui en Dieu n'est pas Dieu,* etc., etc. Voyant fort bien ce que ces méthodes avaient de défectueux et désespérant d'en trouver une meilleure, M. Secrétan eut recours à l'idée de liberté absolue qui ne compromettait rien, puisqu'elle laissait l'issue ouverte à toutes les solutions, sous bénéfice d'inventaire. Nous nous imaginons qu'en acceptant cette formule commode : le principe universel est liberté absolue, indétermination pure, M. Secrétan fit un peu comme le peintre de l'antiquité qui, après maints essais inutiles pour peindre l'écume d'un coursier jeta de colère son pinceau sur la toile et réussit à représenter son idéal à merveille. Si le dépit du penseur avait été aussi fécond que celui de l'artiste, notre auteur aurait incontestablement pris rang à la tête des premiers génies phi-

losophiques d'une époque qui n'est pas trop mal partagée. Que de questions indiscrètes, revenant sans cesse, auxquelles il aurait coupé court par ce hardi coup de maître!!

Ce n'est malheureusement pas ce qui a eu lieu. D'abord les deux puissances que M. Secrétan entreprenait si vaillamment de concilier étaient à la veille de subir une profonde métamorphose, pour dire le moins. Ainsi notre philosophe a vu une expression, en somme authentique, du christianisme, dans cette dogmatique indigeste, vague, étroite et sans aucune portée scientifique qu'on a appelée la théologie du réveil. Grâce à la tentative de M. Secrétan, qui l'a prise in extremis pour en faire l'apologie, cette dogmatique a pu jouir d'un regain de gloire aux yeux de quelques personnes. De son côté, cette puissante spéculation à priori qui se chargeait de tout expliquer, de tout légitimer, n'a pas tardé à perdre tout son prestige pour céder la place au matérialisme et à l'empirisme. C'est à la veille de ces deux catastrophes que les circonstances extérieures ont obligé M. Secrétan à rédiger son livre, un peu à la hâte, paraît-il. S'il avait attendu encore quelque temps, il ne trouvait plus les hautes parties contractantes pour les faire signer au protocole, sous les auspices de la liberté absolue. Resté seul avec sa liberté absolue, M. Secrétan n'aurait pas eu besoin de recourir à l'idée du fatum, du hasard antique pour mettre d'accord deux puissances surfaites dont il aurait été le premier à reconnaître le caractère arbitraire. Nous y aurions sans doute perdu la *Philosophie de la liberté,* — la perte n'aurait certes pas été mince, — mais nous aurions eu l'avantage de voir l'auteur consacrer ses rares talents et sa vigueur dialectique à préparer l'avénement de la dogmatique de l'avenir au lieu de faire, à sa façon, il est vrai, l'apologie de celle du passé.

La date de cet ouvrage rend ainsi compte des éléments fort hétérogènes qu'il contient. M. Secrétan s'est aperçu de la chose, car il nous dit: « Le doute et la tradition, le sentiment intime et l'Ecriture, la métaphysique et le criticisme, l'histoire et la nature, nous n'excluons rien, nous mêlons tout. Ces ingrédients nous sont tous nécessaires pour l'accomplissement de notre dessein, lequel est, encore une fois, de concilier l'idée et les

faits, l'expérience et la raison : plus précisément, de nous expliquer le monde réel sans ôter au bien la souveraineté dont le revêt la conscience. » (*L'Histoire*, pag. LIV.)

L'auteur se réclame de la méthode empirique, ce qui ne l'empêche pas de faire de la théosophie et du gnosticisme ; les prétentions les plus hardies et les plus problématiques de l'idéalisme coudoient les exagérations de l'orthodoxie la plus outrée et la moins authentique. M. Secrétan veut arriver en tout à la science absolue, et son langage vous oblige souvent à vous demander si son point de vue est compatible avec la science ; il affirme que nous sommes constitués de façon à ne pouvoir concevoir le nécessaire que comme nécessaire, et, pour son compte, non-seulement il comprend qu'il en aurait pu être autrement, mais il ne néglige rien pour nous arracher l'aveu que, même en Dieu, le nécessaire est le produit d'une suprême contingence. L'auteur insiste beaucoup, — c'est là sa préoccupation fondamentale, — sur la nécessité de choisir entre le déterminisme et la liberté et il travaille à faire prévaloir une notion de la liberté qui n'est que du hasard, une face particulière du déterminisme. Notre philosophe s'élève fortement contre le calvinisme, auquel il reproche d'appeler le bien mal et le mal bien, et cette philosophie n'est, en dernière analyse, que du calvinisme agrandi, sur l'échelle la plus étendue : le bien et le mal résultent d'un accident dans l'absolu ; ce n'est pas la seule destinée éternelle des individus qui est prédéterminée par un acte arbitraire et sans motif ; mais l'existence même de Dieu, celle du monde entier sont sorties de l'arbitraire. On serait parfois disposé à croire que le penseur vaudois fait fi de toute métaphysique autre que celle de son livre, et dans ce même moment, on ne peut s'empêcher de se demander s'il prend la sienne bien au sérieux. Jusqu'à présent on avait trouvé suffisamment hardies les prétentions des théologiens affirmant que Dieu a créé le monde de rien : M. Secrétan, renchérissant encore, commence par faire sortir Dieu lui-même de l'indétermination pure, de l'absolu négatif, du néant[1]. Cette

[1] La définition de Dieu de M. Secrétan nous transporte au delà de cette action qui détermine une nature (les idées, le vrai et le bien) et détermine une personne, une volonté qui a pour objet des lois d'entendement et de finalité. Avant

philosophie qui se donne pour l'apologie d'une dogmatique ecclésiastique est pleine de mystères : l'auteur fait beaucoup trop de théologie pour un philosophe et un théologien lui reprochera de faire beaucoup trop de philosophie [1]; on nous dit, il est vrai, que tous ces mystères sont enchaînés, mais la prétention de tous les dogmaticiens est plus déplacée ici que partout ailleurs; en effet, quoi de moins propre à servir de lien que l'arbitraire? Des éléments hétérogènes juxtaposés, au nom de l'absolue liberté, ne sauraient nous donner un organisme. Aussi, quand M. Secrétan se pose la question : « Ces éléments disparates se sont-ils pénétrés de manière à ne former qu'une substance, une pensée, ou plutôt n'aurait-on pas fait quelque manière d'éclectisme, un assemblage de théorèmes choisis dans des livres au gré des convenances du moment, et dont les démonstrations s'entre-détruisent ? est-ce ouvrage de tailleur ou de tisserand ? » nul ne songe à répondre qu'il s'agisse d'un tout bien serré. La trame fait défaut, car l'arbitraire est constamment appelé à intervenir pour rattacher d'innombrables lambeaux bigarrés flottant à l'aventure. Dogmatisme, scepticisme [2], idéalisme et mysticisme, panthéisme et individualisme,

cette action, la définition pose tout simplement l'induction universelle et l'abstraction absolue de l'une des facultés humaines ; et ce n'est nullement une personne ; ce n'est même rien d'intelligent, ni de déterminément intelligible au fait : nous partons du non-être, et nous pourrions aussi bien dire que Dieu devient absolument, commence d'être, sans aucun antécédent ni déterminant quelconque. » (*Année philosoph.*, pag. 180.)

[1] « Les ouvrages de M. Secrétan sont, dans leurs parties essentielles, empreints de sentiments chrétiens et mêlés de thèses de doctrine trop spécialement chrétienne.... Nous croyons pouvoir lui adresser le reproche d'avoir introduit dans la philosophie ce qui n'appartient pas à la philosophie, ou, s'il le préfère ainsi, d'avoir fait tort à des croyances qui auraient leur raison d'être et leur force dans une sphère anthropomorphique bien limitée, en les mêlant, suivant l'usage, à des spéculations d'une méthaphysique dont l'impuissance est de plus en plus reconnue. » (*Année philosophique*, 2[me] année, pag. 178.)

[2] « Il n'échappe pas à la sorte de fatalité qui semble poursuivre la plupart des apologistes des religions surnaturelles ; il montre pour le scepticisme une indulgence qui énerve et intimide toute philosophie..... L'esprit, la franchise, la hardiesse distinguent tout ce qu'écrit M. Secrétan ; mais il étonne, il trouble, en même temps qu'il intéresse par une continuelle disparate entre le parti pris des conclusions et la liberté presque illimitée de l'argumentation. Rarement une

théologie et philosophie se heurtent et s'enchevêtrent; une seule chose fait défaut: la liberté qu'on nous avait promise, car nul ne consentira à donner ce nom à l'arbitraire le plus effréné qui en usurpe la place [1]. Brûlant du légitime désir d'en finir une

forte conviction en faveur de la cause s'est montrée plus indifférente aux dangers du plaidoyer. Je crains qu'un fonds de scepticisme ne soit le faible secret de cette haute intelligence. Dans ce cas, il n'y a plus qu'un recours pour qui ne veut pas de l'empirisme: *C'est la foi qui sauve.* (*De la philosophie religieuse contemporaine*, par Charles de Rémusat.) *Revue des deux mondes*, *1867*, pag. 761.)

[1] Soyons juste, il y a bien dans ces volumes un germe de liberté qui, il est vrai, s'il s'épanouissait ne pourrait manquer de faire voler en éclats le système de notre philosophe. « Nous pourrons, dit M. Secrétan, admettre des distinctions dans la science divine, nous comprendrons qu'elle devienne *prescience* s'il plaît à Dieu d'entrer en rapport avec la succession qu'il établit; nous comprendrons même que cette prescience puisse ne pas s'étendre à tout, s'il plaît à Dieu pour l'accomplissement de quelque dessein de ménager une sphère où son regard ne plonge pas. » Après avoir signalé la présence de cette idée capitale, qui n'est là que comme un bloc erratique, M. P. Garreau ne manque pas d'en signaler la haute portée. « Cette sphère, évidemment, c'est la liberté, c'est la sphère des futurs libres. M. Secrétan dit : Dieu peut avoir voulu ne pas y pénétrer, nous disons, nous, ce qui a une autre portée métaphysique : Dieu en créant l'être libre a imposé, *ipso facto*, une limite à ses prévisions ; on ne voit, en effet, que ce qui est en fait, ou en germe ; or, le futur libre n'est pas, ni en germe; s'il y était, le déterminisme vainqueur effacerait jusqu'à son nom. Mais il ne peut être question ici de cette laborieuse discussion. Le père de la logique, Aristote, a mis la thèse en forme et dénoué le nœud : Mais l'esprit de secte s'est empressé de le refaire et de le serrer du mieux qu'il a pu. Que de difficultés de moins pour la conscience religieuse, si la solution de la logique d'Aristote prenait enfin pied dans la métaphysique. » Voilà évidemment non plus un raisonnement, une déduction, mais un fait psychologique qui s'impose à quiconque réfléchit un peu. Et néanmoins tous les systèmes de théologie et de philosophie n'ont-ils pas réussi à se formuler sans en tenir nul compte ? Rothe seul a osé dire qu'en vertu de la liberté humaine prise au sérieux, Dieu s'est condamné à ne pas savoir toute chose, mais à apprendre tous les jours. On se sent ici sur le seuil d'un monde tout nouveau où l'on pourra respirer à pleins poumons l'air vivifiant de la liberté. Le système qui saura faire une place à ce fait méritera vraiment le nom de théologie ou de philosophie de la liberté. M. Garreau a mille fois raison quand il dit que c'est là « une très grande idée qui est appelée à renouveler la théodicée, si quelque esprit vigoureux la saisit un jour. » (Pag. 59.) Il est des hommes, dit quelque part Vinet, qui, saisis dès leur jeunesse de quelque pensée grande et forte, l'emportent avant eux

fois pour toutes avec le monstre du déterminisme, M. Secrétan a eu le même sort que Leibnitz, il s'est laissé prendre aux piéges de l'adversaire. Dans tous ces termes, liberté absolue, indétermination absolue, volonté principe universel, on croit, en pleine civilisation chrétienne et dans un livre qui se donne comme l'apologie de l'Evangile, surprendre de lointains échos du fatum incompréhensible, tout-puissant, impersonnel, devant lequel le chœur de la tragédie antique prêchait une résignation muette et découragée. On ne reconnait pas là cette soumission de de la piété chrétienne qui, en s'inclinant devant les décrets insondables d'un Dieu d'amour, sait qu'elle a son rôle à jouer dans un monde où tout a été fait avec ordre, en vue de la gloire de Dieu, pour le bonheur des créatures.

La présence de tant d'éléments hétérogènes dans ces volumes rend admirablement compte de leur fortune : chacun peut les tirer à lui ; et comme il y a de quoi satisfaire tous les goûts, les disciples peuvent être légion. Celui-ci, dans les jours mauvais que traverse l'ancienne théologie, n'est pas fâché de voir une spéculation, riche et variée, mise, en apparence du moins, au service des dogmes qui lui sont chers, et M. Secrétan se trouve transformé en père de l'église ; cet autre, s'attachant moins au but qu'au moyen, néglige l'élément censé religieux, pour ne garder que la philosophie. L'ouvrage devait offrir d'autant plus d'attrait qu'il s'adressait à des novices et que depuis longtemps on n'avait lu rien de si vigoureux, de si original en langue française, et affichant de si hautes visées. Sans contredit, disait un jour un homme fort compétent, resté fidèle à la spéculation, il y a beaucoup à dire à la *Philosophie de la liberté*, mais enfin son auteur a un système et vous conviendrez que c'est bien quelque chose, par le temps qui court.

Voilà comment M. Secrétan peut avoir beaucoup de disciples, mais à la condition toutefois de ne pas être compris. Comme le nombre des hommes qui parmi nous se rendent compte du milieu intellectuel dans lequel cet ouvrage a pris naissance est

à travers toute la vie, comme un flambeau qui doit en éclairer la nuit. Que quelque jeune théologien s'empare de cette idée, il nous rendra d'immenses services pour sortir du labyrinthe où notre génération est engagée !

fort peu considérable, la *Philosophie de la liberté* ne sera pas oubliée de sitôt. Mais pour quiconque a compris la tendance, saisi l'inspiration, la portée du livre, le charme est rompu.

On est même conduit à se demander si ce n'est pas là ce qui est arrivé à l'auteur lui-même dans une certaine mesure. Qu'on nous comprenne bien. M. Secrétan a évidemment cru à l'excellence de sa solution. C'est là ce qui fait l'intérêt, l'attrait de son ouvrage. Notre philosophe a souffert plus que personne du dualisme entre la raison et le christianisme et il s'est vaillamment mis à l'œuvre pour le faire disparaître. Talents naturels, ressources de l'érudition, richesse d'aperçus, vigueur intellectuelle, courage, énergie personnelle : jamais avocat ne sut mieux mettre en œuvre des moyens puissants, divers. Avocat n'est pas le mot : M. Secrétan est un croyant, j'ai presque dit un voyant. Voilà ce qui donne à son entreprise une couleur vraiment tragique ; c'est bien la pensée dont son âme vit que le philosophe défend, car plutôt que de l'abandonner il transformera l'histoire de la philosophie, changera la logique, bouleversera la métaphysique, ne respectera pas plus les mathématiques que la morale ; il ira même jusqu'à refaire Dieu.

Rien de tout cela ne saurait être méconnu. Certains accents, qu'on aimerait ne pas rencontrer dans les dernières publications de l'auteur, permettent toutefois de se demander si, en donnant la seconde édition de la *Philosophie de la liberté*, il a conservé, non pas les ardeurs juvéniles du premier amour, mais une foi robuste en son système, confirmée par la maturité du talent et les dures expériences de la vie. On se demande si après avoir prétendu tout savoir, l'auteur ne serait pas disposé à se contenter de trop peu. Bref, on aimerait à connaître si, en fait de spéculation. M. Secrétan a conservé cette naïveté, cette candeur qui évidemment accompagna Rothe au tombeau.

V

Deux mots d'explication sont ici indispensables. Après y avoir mis de la peine, de la bonne volonté et même de la complaisance, au terme de cette longue étude, nous ne sommes

pas encore pleinement certain d'avoir saisi la dernière pensée de l'auteur. « Tout cela est bel et bien, pourrait-il peut-être nous dire, mais ce qui ressort le plus clairement de toutes vos critiques c'est que vous ne m'avez pas compris, si tant est que vous ayez voulu me comprendre. Pourquoi vous acharner sur cette idée de l'antécédent, du conséquent, du procès en Dieu? Avec un peu de perspicacité vous auriez compris tout ce qui est renfermé dans cette formule: l'absolue liberté est le principe universel, l'absolue liberté est incompréhensible. Cela dit tout et cela ne dit rien. Après bien d'autres, je me suis livré à l'analyse de l'idée de Dieu, et mes déductions n'ont que cette portée-là; je n'ai point affirmé que rien de réel leur ait jamais correspondu ni dans l'ordre des temps ni dans celui des réalités: l'être parfait a, de toute éternité, été ce qu'il est, bien que quand on essaye de s'en rendre compte il faille nécessairement distinguer entre l'essence et l'existence. Ma position est identiquement celle de Kant après sa critique de la psychologie rationnelle. Je ne puis prouver que le premier principe est dans son essence absolue liberté, c'est ce que je confesse, en le déclarant incompréhensible, mais vous pouvez encore moins prouver qu'il y a une nature en Dieu. Si le scepticisme consiste à dire que toutes les solutions sont bonnes, personne ne fut jamais moins sceptique que moi: je soutiens, en effet qu'il n'y a pas de solution possible. Vous pouvez, si la chose vous fait plaisir, appeler cela du scepticisme dogmatique, quant à moi voici le résultat bien clair et bien net auquel je suis arrivé: je me suis borné à déblayer le terrain. Nous ne comprenons pas plus l'un que l'autre le principe universel; je vous l'ai assez répété, il est absolue liberté, c'est-à-dire incompréhensible, inénarrable: il est étrange qu'en critiquant mon livre vous n'ayez pas entendu retentir à vos oreilles l'écho des réponses que fit votre nourrice aux premières questions indiscrètes que vous lui adressâtes. Et toutefois vous étiez suffisamment averti! Est-ce esprit obtus? préoccupation excessive? je ne sais; en tout cas vous n'avez tenu nul compte de ma dernière définition de la philosophie: « La philosophie n'est pas une science, car c'est » la science de ce qu'on ne peut pas savoir. » En prenant pour la

seconde fois solennellement possession de la chaire de philosophie à l'académie de Lausanne, j'ai eu bien soin de vous avertir de la révolution qui s'est accomplie depuis vingt-huit ans. « Naguère on appelait la philosophie une science ou plutôt » la science, et l'on prétendait la tirer tout entière de la raison » pure. La philosophie ainsi comprise dispensait d'apprendre » ce que sont les choses, en faisant deviner ce qu'elles doivent » être. Cette façon de l'entendre régnait encore lorsque j'entrai, » il y a vingt-huit ans, dans l'enseignement philosophique. »

Cette méthode était *illusoire*, elle est aujourd'hui *désertée* [1]. Et afin que nul n'en ignorât, j'ai eu soin d'exprimer la même pensée sous une autre forme dans la *préface* de ma seconde édition de la *Philosophie de la liberté :* « Dans ce volume et dans le style même de la conception qu'il expose, l'idéalisme spéculatif tient plus de place qu'il n'était nécessaire. » (Pag. v.) Il est une quatrième espèce de philosophie, foncièrement distincte de la mythologie, des entités abstraites et de l'empirisme. Ce n'est donc pas du tout la morale sur la métaphysique, ce n'est pas non plus tout à fait la métaphysique sur la morale. Nous allons plutôt de la morale à la morale à travers la métaphysique. » (Pag. LXXIX.) Après de pareilles déclarations il faut ne pas vouloir entendre pour tomber dans des méprises comme la vôtre. Il peut être dur sans doute d'avoir à brider un esprit critique s'échappant par tous les pores ; je conçois ce que, dans de pareilles dispositions, peut avoir de cuisant une polémique rentrée. Mais quand on est un ferrailleur acharné, un Ismaël en titre, il n'est pas indispensable d'avoir la même bonté d'âme que cet excellent chevalier de la Manche pour être exposé aux mêmes fâcheux accidents. »

Voilà, dit-on, ce que M. Secrétan serait en droit de nous répliquer. Cette réponse repose sur deux conceptions assez différentes. D'après l'une, l'auteur abandonnerait entièrement la méthode spéculative et idéaliste; d'après l'autre, il arriverait au sujet de Dieu à un résultat exclusivement négatif qui ne

[1] *Discours prononcé* le 24 octobre 1866, à la séance d'installation de MM. Ch. Secrétan et Max. Bonnet en qualité de professeurs de philosophie et de littérature latine à l'académie de Lausanne.

s'en imposerait pas moins à nous, au nom de la méthode dont tous les droits seraient maintenus.

Examinons d'abord cette dernière hypothèse. M. Secrétan serait dans la position de Descartes déclarant qu'il est bien obligé d'admettre l'idée de Dieu tout en avouant ne pas la comprendre. « Car à cause que le mot de *comprendre* signifie quelque limitation, un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini; mais cela n'empêche pas qu'il ne l'approuve, ainsi qu'on peut bien toucher une montagne encore qu'on ne la puisse embrasser. » (Tom. II, pag. 335 des *Œuvres de Descartes*, édit. Garnier.) L'essentiel n'est pas de savoir si l'idée de Dieu est incompréhensible ou non, mais uniquement si nous sommes contraints de la concevoir comme nous la concevons; si l'idée de l'absolue liberté s'impose ou non à la raison comme constituant le fond même de l'être divin. C'est bien là ce que M. Secrétan paraît entendre quand il déclare « lorsque nous savons ce qui rend Dieu incompréhensible, nous l'avons compris. » (Pag. 375, *l'Idée*.) Toute l'intelligence que nous pouvons avoir de Dieu consisterait donc à reconnaître qu'il est incompréhensible. Il y aurait sur ce point un accord touchant entre la plus haute philosophie et le bon sens des âmes les plus simples.

Nous ne demanderons pas à M. Secrétan s'il valait la peine d'écrire tant de pages éloquentes pour aboutir à un si mince résultat. Il pourrait nous répondre d'abord que la philosophie n'a d'autre mission que de justifier, par ses méthodes à elle, les données du sens commun, et, en second lieu, que ce ne serait pas peu de chose que d'amener les philosophes à reconnaître que Dieu s'impose à nous comme absolument libre et incompréhensible.

Nous demanderons à notre tour si M. Secrétan ne prétend pas en savoir un peu trop long sur cet être qu'il déclare incompréhensible. Après être arrivé à ce résultat, n'aurait-il pas été sage, réformant son programme du début, de renoncer à nous dire comment Dieu doit s'être fait? comment il a passé de l'antécédent au conséquent? En vérité cette analyse transcendantale paraît singulièrement déplacée alors qu'on nous a déclaré que l'être sur lequel le scalpel s'exerce est incompréhensible.

Puisqu'il en est ainsi, renoncez donc à le comprendre; ne prétendez plus nous faire connaître par le menu Dieu en lui-même; arrêtez-vous en deçà; ne parlez de Dieu que comme d'un fait qui s'impose et au delà duquel on ne peut remonter.

C'est là une réserve à laquelle M. Secrétan ne saurait se résoudre; il faut à tout prix qu'il pénètre au delà du voile. Il fait un aveu qu'il importe de recueillir : « L'esprit fini tel qu'il est connu par l'expérience, l'esprit absolu tel que le conçoit toute philosophie anthropomorphique, se rend donc lui-même créateur d'une manière *déterminée par sa nature préexistante;* la liberté créatrice rentre elle-même dans cette nature. Nous pouvons avoir l'intuition de cet esprit-là, parce que nous sommes esprit dans ce sens-là. Mais l'esprit conçu de cette manière ne renferme pas toutes les conditions requises pour *qu'il soit par lui-même.* » (Pag. 385.) Nous voilà donc bien et dûment avertis : le système de M. Secrétan n'est pas une philosophie anthropomorphique comme nous aurions été portés à le croire. Dans ce cas, pour expliquer toute chose, il se serait contenté « d'un Dieu se rendant lui-même créateur d'une manière *déterminée* par sa nature préexistante. » La *Philosophie de la liberté* est beaucoup plus exigeante : c'est une philosophie logique; aussi, renonçant à toute intuition, à tout anthropomorphisme, elle se lance sans sourciller sur la haute mer de la spéculation pure. « La nécessité logique, s'écrie notre auteur, disons mieux, la fidélité à la raison, nous pousse donc au delà de cette idée, dussions-nous abandonner l'intuition. Nous ne marchons plus, nous nageons, nous nageons dans la nuit, mais le courant nous guide et nous amènera. » (Pag. 386.) « Ne vous semble-t-il pas entendre retentir le mot suprême : *Lâchez tout!* l'aéronaute va s'élancer dans la nuée; les vaisseaux sont brûlés sans retour : « Ici nous perdons pied; oui, l'intuition nous abandonne, et si, pour savoir, il faut l'intuition, comme je l'accorde, nous ne savons pas ce qu'est la pure volonté; mais ce que nous savons, c'est qu'il n'est pas raisonnable de prétendre atteindre à l'intuition de l'absolu. Si nous trouvons Dieu par l'intuition, ce n'est pas Dieu comme absolu, mais Dieu révélé, Dieu tel qu'il veut se révéler à nous. Pour le

moment, nous renonçons donc à l'intuition, et c'est les yeux bandés, sans le comprendre, parce qu'il le faut, que nous prononçons : l'être existant de lui-même est pure volonté. »

N'aurions-nous pas quelque droit de demander ce que peut bien être cette logique pure rompant avec toute analogie humaine, et cela chez un être fini, occupé à se rendre compte de Dieu *à l'image duquel il est créé ?* M. Secrétan répondrait qu'il est parti non pas de l'homme mais « de la notion abstraite de l'être en général, telle qu'elle se trouve chez tout le monde. » Dans ce système, par conséquent, l'anthropologie et l'ontologie servent tour à tour de point de départ : ou mieux elles se relayent et, suivant la nature du mauvais pas à franchir, on enfourche tour à tour l'un ou l'autre des deux coursiers. Ainsi le veut la liberté absolue, car enfin cette logique impitoyable qu'il faut suivre les yeux bandés, en faussant compagnie à toute analogie humaine, nous la soupçonnons véhémentement d'avoir été imaginée pour les besoins de la cause : ce n'est pas elle qui conduit à la liberté absolue ; c'est la notion de la liberté absolue qui l'impose.

Mais pénétrons sur ces sommets déserts et glacés où la logique nous convie. Aussi bien les connaissons-nous déjà : que le lecteur se rassure ; le second séjour que nous allons y faire sera sensiblement plus court que le premier. Il suffit de rappeler que nous voyons se redresser plus fortes que jamais les objections déjà signalées : elles acculent à son contraire cette logique hardie en laquelle on a mis trop de confiance. « L'être absolu, dit M. Secrétan, est celui qui ne peut être qu'absolu. Il se donne à lui-même sa nature, sa puissance et sa liberté. Il n'est pas esprit, il se fait esprit. Sa volonté n'est pas, comme la nôtre, un élément de sa nature, qui se meut dans des conditions qu'elle n'a point tracées. Ce n'est pas *une* volonté, c'est *la* volonté, la volonté pure, inconditionnelle, qui se donne à elle-même ses conditions. » Nous répétons notre question indiscrète : comment se passent toutes ces belles choses ? comment tout cela peut-il sortir de cette volonté qui ne veut rien, qui n'est rien, si ce n'est la simple faculté de vouloir ? comment ces attributs et cette nature peuvent-ils surgir d'elle

autrement que par un suprême coup de dé, par un grand coup de hasard ?

« Ici nous perdons pied, » s'écrie M. Secrétan. Comment cet aveu naïf et vraiment parti du cœur n'a-t-il pas averti notre philosophe qu'il était allé trop loin ? Quelques lignes plus haut il avait écrit cette sage parole qui aurait dû lui servir de parapet : « Répétons-le, cette grande loi de l'esprit qui nous fait chercher la cause des choses ne sera satisfaite que par la conception d'une réalité dont il soit impossible de demander la cause. » Eh bien ! cette réalité dont il est impossible de demander la cause, vous l'avez dans le Dieu de tout le monde, révélé ou non révélé ; contentez-vous-en comme nous tous, et de grâce, n'allez pas demander indiscrètement ce qui *dans cette cause est cause,* la nature ou la volonté. Nous voici enfin arrivés à ce qui pourrait bien être la source de toutes les erreurs ; aurions-nous enfin la clef qui rend compte de toutes les contradictions de ce livre étrange ? M. Secrétan parle toujours comme si Dieu et sa nature pouvaient être séparés ; il se représente Dieu comme ayant à compter avec une nature qui est *en dehors de lui* et le domine, comme un roi constitutionnel doit avoir à compter avec les chambres. Serait-ce bien pour échapper aux fascinations de cette tête de Méduse que notre auteur aurait écrit son livre ? Et toutefois la plus simple des synthèses aurait suffi pour dissiper l'enchantement. A quoi bon pousser l'analyse si loin, quand on travaille sur un être qu'on déclare d'ailleurs incompréhensible ? S'il nous fallait opter entre la volonté de Dieu d'une part et une espèce de nature distincte de lui, de fatum qui le dominerait d'autre part, nous aussi nous essayerions peut-être des inextricables difficultés dans lesquelles on s'engage en voulant tout faire sortir d'une volonté pure, d'une volition exclusivement formelle. Mais ce n'est pas ainsi que la question doit être posée. Dieu est la simplicité même, voilà pourquoi il faut renoncer à toute analyse, à toute distinction artificielle entre l'essence et l'existence[1] ; Dieu ne s'est jamais fait ni logiquement ni chronolo-

[1] « Nous allons, en nous-même, au-delà de l'intuition par une induction irrésistible, qui jette un trait d'union entre la psychologie et l'ontologie ; nous

giquement; toute apparence de procès, d'évolution d'aucun genre est contradictoire à sa nature; il n'y a pas à distinguer en lui entre la nature et la volonté; les deux se pénètrent et s'impliquent, ne vont pas l'une sans l'autre. Dieu est la cause première au delà de laquelle on ne saurait remonter, cela dit tout. Ne nous parlez ni d'un despote capricieux décidant tout arbitrairement, ni d'un roi constitutionnel ayant à compter avec des chambres. Ces analogies ne sauraient être de mise ici : Dieu est à la fois le pouvoir populaire, le pouvoir exécutif, et le pouvoir judiciaire, parce qu'il est le souverain dans toute l'étendue du terme : la division des pouvoirs, qui chez nous est une garantie d'ordre, serait chez lui déplacée. Dieu est le souverain, il fait ce qu'il veut, *mais sa volonté, sa toute-puissance ne sauraient être distinctes de sa justice, de sa sainteté, du bien qui est son essence et qui le constitue*[1].

Cette solution-là est si simple, qu'elle s'impose à M. Secrétan lui-même. Car après avoir poussé son fameux cri de détresse : « Nous perdons pied ! » quelques pages plus loin, dès la leçon suivante, il tourne tout à coup son char et se ravise. Il n'y a

affirmons ainsi qu'il y a une substance, ou mieux, une personne substantielle, réelle, derrière la conscience, derrière le moi, et autre que le moi, quoi qu'en pense M. Secrétan. Or, le résultat de cette irrésistible induction, comme celui de l'intuition, doit nous servir à pénétrer la nature intime de l'être. Seulement, ne prétendons pas aller au delà de ce qu'enseigne ce résultat : en nous mêmes, il nous donne la personnalité substantielle finie, inconnue en son essence ; en Dieu, il nous donnera la *substantialité substantielle infinie, inconnue également en son essence*. En nous comme en Dieu, tel est ce support *indivisible et insondable des attributs variés*. C'est pour avoir dépassé ce but, et pour avoir voulu tout comprendre, jusqu'au fond, que le philosophe de Lausanne s'est abîmé dans l'impossible..... » (P. Garreau, pag. 50.)

« [1] Or qu'on y réfléchisse, le parfait est parfait, il ne peut se donner sa loi d'être parfait, il l'a ; Dieu ne se donne pas sa loi d'être bon, il l'est, il le reconnaît, il agit comme tel. S'il se la donnait, cette loi, il pourrait se l'ôter. Supposez donc Dieu se privant de sa bonté, la loi qu'il se donnerait ne serait plus loi. D'où vient la règle de cet être, se dit-on ? D'un autre être ? Alors il n'est pas l'absolu. Lui vient-elle de lui-même ? C'est qu'il se la donne ? là est la question ! Qu'est-il donc pour se la donner ; qu'est-il avant cette opération inconcevable ? On nous répond qu'il est l'*esprit* en la *volonté*, mais l'esprit, la volonté, seraient-ils, par hasard, l'être sans aucune règle, le *caprice* élevé jusqu'à la puissance de l'infini ? » (P. Garreau, pag. 47.)

qu'un instant tout devait sortir de la volonté pure, de la simple volonté qui n'est que volonté, de la simple faculté formelle de vouloir sans rien qui veuille, maintenant on nous dit : « Il n'est pas besoin d'un nouveau travail d'analyse pour faire voir que la liberté implique l'intelligence. » (Pag. 403.) Et à la suite de l'intelligence arrivent tous les attributs moraux ! Qu'est-ce à dire sinon que cette volonté n'est jamais volonté pure, exclusivement formelle, jamais la volonté, mais la volonté intelligente et morale ? N'est-ce pas là reconnaître, si les mots doivent conserver un sens, que la volonté chez Dieu n'est pas distincte des attributs qu'elle implique et qui avec elle constituent sa nature ?

Nous demandons pardon pour ces répétitions incessantes, mais encore ici il faut tirer nos conclusions, fermer soigneusement toutes les issues. Veut-on partir de la simple notion de l'être, et raisonner ontologiquement, sur la foi d'une logique exclusivement formelle ? On arrive alors à tout faire sortir du hasard, comme nous l'avons démontré par deux fois. Prendra-t-on au contraire l'analogie humaine pour guide ? Qu'on se borne alors à statuer en Dieu une nature qui ne fait qu'un avec la volonté, tandis que chez nous il y a souvent divorce. C'est M. Secrétan qui le dit : « Nous laissons nos facultés en friche, dans le non-être, ou bien nous les déployons, nous les réalisons, nous leur donnons l'être. — Mais leur être, dans le non-être, dans la puissance, nous ne le produisons pas nous-mêmes, il faut bien l'avouer, et notre liberté se trouve primitivement déterminée, limitée par le nombre et par la nature de ces puissances qui ne viennent pas de nous-mêmes. Ainsi nous sommes les auteurs de nous-mêmes dans un sens borné ; nous sommes libres sans être complétement libres. Tel est notre esprit : tel est le seul esprit dont nous ayons l'intuition. Une philosophie qui prétend à l'intuition de son premier principe ne peut guère s'élever au-dessus de cette catégorie. » (Pag. 385.) C'est là aussi qu'il aurait convenu de vous arrêter, si vous étiez demeuré fidèle à votre programme d'élever à la plus haute puissance chez Dieu ce qu'il y a de meilleur en l'homme. Et n'allez pas répondre que la liberté sans nature,

que la liberté absolue est en Dieu la plus haute notion de liberté, car nous vous avons surabondamment prouvé que votre liberté absolue se confond avec le hasard. En Dieu donc il ne faut pas prétendre remonter plus haut que la simplicité absolue, la volonté se confondant avec la nature.

Qu'on veuille bien remarquer une dernière contradiction plus flagrante que toutes les autres. A l'instant où M. Secrétan déclare se lancer sur la mer de la spéculation pure, raisonner ontologiquement et renoncer à toute analogie humaine pour n'écouter que la logique, à ce même moment il raisonne plus que jamais en se plaçant au point de vue humain. Car, je le demande, qu'y a-t-il de plus semblable à l'analogie humaine que de supposer que l'infini s'est fait, comme le fini, comme l'un de nous, que d'appliquer, au nom de la logique, la catégorie de la cause à celui qui, étant cause première ne saurait être causé par rien, pas même par lui-même? — On conçoit que quand le pied manque, la tête à son tour s'en ressente tant soit peu.

Mais M. Secrétan serait-il peut-être revenu de ces hautes régions de la spéculation où l'on est exposé à de pareils accidents? Telle est la dernière hypothèse qu'il nous reste à examiner.

Bien que des personnes fort compétentes admettent cette interprétation inattendue de la *Philosophie de la liberté,* il nous répugne singulièrement de nous ranger à leur opinion.

En guerre, chacun le sait, il n'est pas toujours prudent de faire sauter à grand bruit la forteresse qu'on abandonne. Il peut être non-seulement intéressant mais encore profitable de voir, d'un lieu sûr, l'ennemi se livrer, en observant toutes les règles de l'art, à l'attaque régulière d'une position déjà abandonnée. Mais de pareils procédés seraient-ils bien de mise dans le domaine de la pensée? Il est vrai, on s'est assuré de bien grandes immunités quand on a défini le principe universel par l'arbitraire; mais ne serait-ce pas là abuser des droits incontestables de l'ironie? Encore une fois, il nous répugne d'admettre une pareille interprétation. Si M. Secrétan avait substitué purement et simplement le moralisme de Kant [1] à la

[1] Il nous semble que la *Philosophie de la liberté* se montre par instants bien voisine du criticisme, et qu'il ne faut, pour l'y ramener, que réduire à leur sens

métaphysique de l'idéalisme, il ne se serait pas borné à l'insinuer, alors surtout qu'il publiait une seconde édition de son ouvrage. Il n'aurait pas suffi pour ménager la transition entre deux points de vue si opposés d'indiquer cette réserve : « Cependant le présent volume n'a pas été commencé sous la claire inspiration de cette méthode (empirisme moral?) qui se dégage de la spéculation métaphysique et n'y dessine que peu à peu son vrai caractère. » Nous n'admettons pas qu'il s'agisse en tout ceci d'un logogriphe. Et jusqu'à ce que le sphinx, si sphinx il y a, ait livré le mot de l'énigme, nous persisterons à nous ranger à une interprétation plus charitable. « Publiée en 1848, la première édition était épuisée depuis longtemps, dit M. Secrétan, mais l'auteur en différait la réimpression dans l'espoir toujours ajourné d'une révision fondamentale A la fin, sentant l'entreprise supérieure à ses forces, il se résigne à reproduire avec de simples améliorations de détail un travail dont la pensée reste *actuelle,* quoique la forme en ait quelque peu vieilli. » (*Préf. V.*)

Actuelle est peu décisif. Ce langage, qui n'est plus celui de la foi enthousiaste, n'exclut pas des modifications profondes. Nous n'en persistons pas moins à croire que l'opposition n'est pas aussi grande que certaines personnes veulent bien le dire.

intelligible des thèses qu'obscurcissent les éléments conservés de la théologie métaphysique. Une vraie foi religieuse ne peut aussi que gagner à cette séparation (*Année phil.*, pag. 179.)

Il est juste de tenir également compte des déclarations récentes de M. Secrétan, en réponse à la critique de M. Renouvier : ..... « Je m'incline sous plusieurs de vos critiques, devant d'autres j'hésite et je me tais.... »

« Vous repoussez absolument la métaphysique et ne voulez laisser subsister que la morale, tandis que moi, brûlant encore des anciens feux, possédé d'un besoin dont le criticisme aura peine à sevrer l'esprit, le besoin de remonter aux principes des choses, je tente d'asseoir au moins une croyance métaphysique sur le fondement de la certitude morale. » M. Renouvier se défend à son tour de l'accusation de « vouloir sevrer l'esprit humain du besoin de remonter aux principes des choses. » Aussi n'est-ce point ce que tente le criticisme. Il diffère en cela du positivisme, qu'il exclut les principes *inintelligibles*, c'est-à-dire *contradictoires*, et ceux-là seulement. Les autres, il les laisse abordables à la science, à l'hypothèse, à la foi, selon leurs espèces (Voir *La critique philosophique*, janvier 1878.)

Si l'auteur avait abandonné le point de vue de la *Philosophie de la liberté,* il n'aurait pas négligé de nous en avertir en publiant sa seconde édition. Quoi qu'il en soit, s'il y avait quelque ombre de mystification en tout ceci, ce serait à l'usage exclusif des disciples ingénus de la onzième heure, dont le nombre irait, paraît-il, en augmentant sensiblement, plutôt au loin qu'au près. M. Secrétan a le cœur trop bon pour réserver de si cruelles déceptions à ses adeptes. Quant à nous, nous demandons pardon à l'auteur de nous être arrêté si longtemps à cette hypothèse suggérée par un ami, plus équitable peut-être que prudent.

M. Secrétan est un esprit trop riche en ressources pour ne pas trouver moyen de concilier sa plus récente définition de la philosophie, la « science de ce qu'on ne peut pas savoir, » avec des déclarations comme les suivantes que nous trouvons encore dans sa seconde édition : « L'idéal de la philosophie n'est autre chose que l'intelligence parfaite, l'intelligence des choses telles qu'elles sont réellement. La philosophie doit donc comprendre l'essence du principe universel et comprendre toutes choses comme découlant du principe universel et conformément à sa nature. Elle expliquera les choses particulières telles qu'elles sont pour le principe universel, car c'est là leur vérité vraie et la philosophie doit nous enseigner la vérité vraie... la philosophie ne peut consentir à aucune émancipation de ses provinces. Elle est une ou elle n'est pas. Le principe de l'être et le principe de la connaissance se confondent nécessairement en elle. Son altier programme est l'explication universelle par le principe universel ; rien de plus, rien de moins. » (*L'Idée,* leçon 1re, pag. 10.)

Mais il est grand temps de s'arrêter. La critique a peut-être déjà dépassé ses droits. Du reste, à côté de déclarations faites pour inquiéter, on en trouve d'autres d'un genre assez différent. On aime, dans ces jours où les études métaphysiques sont peu en honneur, à entendre le penseur qui le premier dans nos contrées fixa sur elles l'attention du public répéter « qu'il ne désertera pas sans combat le drapeau de la philosophie ; » si l'auteur met peut-être trop de complaisance à faire dire par

certains esprits satisfaits « que la philosophie n'est qu'une poésie sur le retour, le dernier roman de la jeunesse, » on aime à lui entendre dire : « mais une métaphysique, il nous la faut, tout notre être en a besoin ; il nous la faut surtout pour tirer les conséquences du principe moral, qui nous la suggère elle-même. »

Enfin on est tout heureux de retrouver en M. Secrétan, non pas le philosophe spéculant comme une locomotive lancée à toute vapeur et allégée du mécanicien, mais l'homme, lorsque, acceptant hardiment le reproche de mysticisme, il s'écrie : « Je ne crois pas que saint Paul, que saint François, que sainte Thérèse, que Fénelon, que Pascal aient menti, ni qu'ils n'aient fait que rêver. Et s'ils ont rêvé la substance de leurs rêves est quelque part. Les soupirs de Thomas de Kempen, les larmes du peintre de Fiezole, les paroles de leur Maître à tous, ont une douceur pénétrante où l'art n'atteint pas. C'est la nature, c'est une autre nature, c'est la vraie nature. Les philosophes, les critiques en dissertent comme l'aveugle des couleurs. Ils ne sauraient nier l'inspiration, mais où en cherchent-ils l'origine ? Leurs explications sont plus merveilleuses que le miracle lui-même. Les ennemis de la superstition connaissent la plante qui se nourrit de sa propre sève, l'eau qui remonte au-dessus de sa source, le levier qui soulève des fardeaux sans point d'appui. Ceux qui n'admirent pas ces belles inventions sont des mystiques, ce qui dit tout. » (*Préf.* XLIV, *L'Histoire.*) Voilà des faits enfin et non plus des formules. En les recueillant précieusement, on se sent pris de mauvaise humeur contre soi-même, contre l'ingrat milieu dans lequel cet ouvrage capital a vu le jour, contre les amis et les adversaires de l'auteur, contre les critiques attardés surtout qui ont laissé paraître la seconde édition de la *Philosophie de la liberté* avant d'avoir, sous leurs coups redoublés, contraint M. Secrétan lui-même à dégager de ses propres mains le diamant de la gangue sous laquelle l'œil ordinaire a tant de peine à le reconnaître. — Ne nous demandez pas trop ce qu'est devenu le philosophe : je ne sais qu'une chose, le chrétien nous reste. Pourquoi, après s'être essayé à restaurer les édifices du passé, n'aurait-il pas, lui aussi,

à porter sa pierre pour l'édifice à venir encore si peu avancé? Pourquoi M. Secrétan, suivant d'illustres errements, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes, ne nous donnerait-il pas un second système[1]?

VI

Ce qui précède aura suffisamment fait comprendre combien il importe de séparer la cause du christianisme authentique et primitif des formes qu'il a revêtues sous la main des docteurs: amis ou adversaires sont souvent arrivés à le compromettre, quand ils ne l'ont pas exploité. Il est de mode aujourd'hui d'exiger de ceux qui renoncent aux orthodoxies du passé qu'ils veuillent bien à leur tour formuler un système de leur façon qui réponde aux exigences légitimes des contemporains. Nous n'avons rien à objecter, à condition toutefois qu'on se prête soi-même à rendre l'évolution possible. Comment peut-il être question de vous donner une dogmatique nouvelle alors que vous en êtes encore à douter de la convenance de renoncer aux anciennes? Nous serions en mesure de vous en présenter une toute rédigée, qu'elle demeurerait sans effet, nulle et non avenue. L'interprétant fatalement de votre point de vue inférieur, vous n'en saisiriez ni le sens, ni la portée. La dogmatique est en effet la forme scientifique que revêt la vie chrétienne; or complétement étrangers à cette

[1] Mais il faudrait préalablement que notre auteur se rendît à la sollicitation bienveillante de M. Renouvier. « Le chrétien, chez M. Secrétan, entraîne le philosophe hors de ses voies naturelles. Nous voudrions le convier à une œuvre qu'il serait digne d'entreprendre, et capable de mener à bonne fin. Ce serait de tracer les limites de la foi religieuse et de la philosophie rationnelle : de la philosophie non pas exacte, apodictique et sans inductions, telle qu'on la voulait autrefois vainement, mais appuyée sur ce minimum de croyance pour lequel on a le droit d'invoquer ou d'espérer l'universalité du consentement humain. La tentative serait sérieuse, de la part d'un croyant de la double croyance. De tout autre, elle serait mal venue. Mais jusque-là, la philosophie religieuse est exposée à n'être qu'un amas de thèses d'origine diverse, artificiellement et péniblement combinées, qui s'affaiblissent ou se corrompent les unes les autres par le rapprochement. » (Pag. 148.)

manière nouvelle de sentir l'évangile, comment pourriez-vous goûter, comprendre ce qui en serait la systématisation, la forme scientifique? C'est donc en tout premier lieu à une étude approfondie de l'histoire des dogmes, comme préparation indispensable à la dogmatique, que doivent être conviés les hommes qui parmi nous prennent la théologie au sérieux.

« La dogmatique, dit Baur, est le système des dogmes résultant du développement historique antérieur et constituant, à un moment donné, le contenu de la foi chrétienne. La dogmatique est donc le résultat de l'histoire des dogmes, le sédiment en quelque sorte que le fleuve de l'histoire dépose dans son cours comme autant d'îlots représentant à un moment donné la vérité permanente, pour être plus tard dissous par la marche du fleuve et devenir à leur tour de l'histoire ancienne. En effet, chaque résultat définitif en apparence doit être à son tour le moment, l'ingrédient d'un développement nouveau. La dogmatique n'est donc qu'une partie de l'histoire des dogmes: elle s'en distingue en ce que le courant incessant qui constitue le fleuve de l'histoire des dogmes paraît, à la conscience subjective, s'être définitivement arrêté et qu'il a l'air de n'avoir coulé exclusivement que pour produire cette espèce de précipité définitif qu'on appelle la dogmatique d'une époque. La dogmatique, en vue de fixer son point de vue, ne peut s'empêcher de se placer dans le courant de l'histoire des dogmes. Mais si elle se plonge dans le courant, c'est en se livrant à d'incessants efforts en vue de l'arrêter, autant que possible, ou du moins pour arriver à la claire conscience de ce qu'il y a de persistant au milieu du changement, afin de dégager l'élément substantiel et permanent du sein de la conscience empirique qui varie sans cesse. Plus la dogmatique réussit à se faire une position à part, mieux elle remplit sa mission: se laisse-t-elle, au contraire, entraîner par le courant incessant de l'histoire des dogmes, elle est absorbée. Moins on admet dans une dogmatique de vérités généralement reçues, moins elle répond à sa notion. Les vérités généralement reçues faisant partie de la conscience religieuse d'une époque constituent donc la base de la dogmatique de cette époque. La mission de la dogmatique

est par conséquent de sauvegarder et de défendre aussi longtemps que possible les convictions qui ont été une fois reconnues comme partie intégrante de la conscience religieuse et scientifique. La dogmatique ne pourrait maintenir sa position sans le sentiment qu'il y a pourtant quelque chose de permanent au milieu des variations et des changements incessants. L'histoire des dogmes à son tour ne saurait demeurer tout à fait étrangère à ce sentiment. Toutefois, ce qui constitue décidément la position dépendante de la dogmatique, c'est qu'elle est forcée de reconnaître que tout ce qui dans un moment donné paraît permanent et persistant, n'est que temporaire et doit tôt ou tard être repris et dissous par le fleuve de l'histoire. Chose étrange! ce sentiment de lutter contre un fleuve irrésistible a été surtout éprouvé par le théologien qui, de nos jours, a réussi mieux qu'aucun autre à faire le départ entre l'élément permanent et l'élément variable, entre la dogmatique et l'histoire des dogmes. Les manuels de dogmatique du XVII[me] siècle ne répondent plus à nos besoins; les nôtres vieilliront à leur tour; la dogmatique est condamnée à être périodiquement absorbée par l'histoire des dogmes. Voilà pourquoi la haute main appartient incontestablement à cette dernière. Ce qui fait encore ressortir la position dépendante de la dogmatique, c'est que, pour fixer ce qui est permanent et généralement admis par la conscience religieuse d'une époque, elle est obligée de s'orienter en se plaçant au point de vue de l'histoire des dogmes et parfois de faire assez avant invasion dans le domaine de l'histoire pour trouver un point ferme. La conscience du dogmaticien a l'histoire des dogmes pour base; celui-là seul qui a suivi tout le développement historique du dogme, qui a bien saisi les diverses phases de son évolution, celui-là seul peut faire le départ entre ce qu'il y a de relativement définitif et permanent pour une époque donnée et les éléments transitoires qui reparaissent périodiquement. »

Comme la dogmatique, l'histoire des dogmes devra commencer par celle de l'anthropologie. Pour justifier ce point de vue il n'est pas nécessaire d'en appeler au caractère éminemment subjectif de notre époque, aux lois de la connaissance qui

veulent que l'homme commence à s'étudier lui-même avant d'apprendre à connaître Dieu et le monde[1]; contentons-nous de rappeler qu'un système ne dure qu'aussi longtemps qu'il répond aux besoins de ceux qui l'adoptent, et que l'orthodoxie du passé doit céder le pas à l'hétérodoxie, dès que celle-ci se présente comme faisant droit à des vérités anciennes. Il suffira pour notre but de nous en tenir à la doctrine du péché qui est à la fois le centre de l'anthropologie et la base de la dogmatique.

Le travail de révision est des plus pressants; la doctrine courante sur le péché ne répond en effet ni aux enseignements de l'histoire, ni aux besoins de la conscience chrétienne. L'explication a été tellement bien confondue avec le fait que la réalité morale de celui-ci risque d'en être compromise. Les hommes appartenant aux tendances les plus opposées, matérialistes, philosophes soi-disant chrétiens, théologiens évangéliques, tous se sont à l'envi donné la main pour aboutir à un même résultat. Ce n'est plus dans le sens d'un pélagianisme superficiel et frivole qu'on verse de nos jours; on se sent irrésistiblement attiré vers un déterminisme outré qui atteint le même but par des voies différentes. A entendre les matérialistes du jour, le péché a cessé d'être un fait moral pour devenir un phénomène purement physiologique et nécessaire, dont ils se garderaient bien de contester la réalité; loin de marchander à Augustin et à nos réformateurs leurs plus fortes assertions contre la nature humaine, ils prendraient plutôt plaisir à les exagérer. Le péché n'est en effet qu'une première étape que la créature doit parcourir dans sa marche stérile de la pure et simple animalité au néant, dernier mot de l'épanouissement de l'intelligence dont l'homme donne un instant l'éblouissant spectacle.

La morale est aussi singulièrement désintéréssée dans les explications que M. Secrétan nous propose de la nature humaine. Il professe bien toujours vouloir rendre compte d'un

[1] Le vrai chemin dans la connaissance religieuse n'est pas de Dieu à l'homme, mais de l'homme à Dieu; c'est qu'avant de se connaître l'homme ne saurait connaître Dieu. VINET.

phénomène moral, mais les explications étant empruntées à l'ordre ontologique, métaphysique, cosmogonique même, on se sent transporté dans des régions où la morale n'a que faire. Au fait ce n'est pas du péché que M. Secrétan se préoccupe, mais de la chute. Et quelle chute! De la chute de l'univers entier, de la chute de toute la créature intelligente, primitivement une, qui a entraîné dans sa ruine la création matérielle, et qui a réagi sur l'existence même de Dieu. M. Secrétan veut ni plus ni moins nous rendre compte du mal lui-même, dans l'acception la plus générale du terme, du mal physique et surtout du mal moral, qui serait le premier et la cause de l'autre.

En présence de ces difficiles problèmes qui relèvent de la philosophie plutôt que de la théologie, notre tâche se trouve singulièrement facilitée par une critique récente. Nous nous bornerons à résumer les objections que M. Renouvier a présentées du point de vue de la philosophie, nous réservant d'intervenir personnellement quand la théologie et le christianisme seront en cause.

On est tout heureux de voir un simple philosophe indépendant rappeler un chrétien spéculatif à des allures plus modestes et plus sages. En face de cette prétention à expliquer « l'introduction du mal dans le monde au sens absolu, » pag. 198, qui refusera son assentiment aux paroles suivantes de M. Renouvier: « Nous pensons que ce problème en bloc dépasse les forces de la science et de la spéculation même la plus aventurée, puisqu'il ne va pas à moins qu'à rendre compte du fait universel des existences inharmoniques[1]. »

On ne se sent pas moins d'accord avec le savant rédacteur de la *Critique philosophique* quand il maintient énergiquement la vieille distinction entre le mal physique et le mal moral, attendu que ce dernier, celui qui consiste dans un vice de volonté humaine, ou qui, à notre connaissance, peut y être ramené, est le seul dont la réelle investigation soit à notre

[1] Toutes nos citations sur ce sujet sont empruntées à la *Critique philosophique*, N[os] 31, 34, 43, année 1872.

portée. « Chacun se rend compte sans difficulté des tentations et des déviations du vouloir, des effets de la passion et de l'habitude, de la corruption du cœur, des conséquences de l'intempérance et de l'injustice, des causes de la guerre et de toutes les dissensions des hommes, enfin des conditions (réalisables ou non, c'est une autre question) sous lesquelles il pourrait être porté remède à toutes ces sortes de maux. Au contraire, s'il s'agit de tout ce qui est compris sous l'étiquette du mal physique: l'existence de la douleur liée à la nature des organes, la destruction mutuelle des êtres comme moyen de développement pour eux, le désordre des phénomènes, en tant que les uns conformes et favorables, les autres opposés et nuisibles à chaque fin particulière qu'on veut se représenter, on est obligé de convenir et qu'on ne connaît rien de la source d'un tel état de choses et qu'on est dans la plus complète impuissance d'en imaginer un autre que celui-là ou de le modifier à quelque faible degré que ce soit. On voit que notre ignorance met entre les deux espèces de mal une immense différence. Chercher la cause première du mal moral, c'est chercher la cause première d'un ensemble de faits dont les causes particulières sont accessibles à notre expérience et directement révélées dans leur nature à notre conscience. Mais chercher la cause première du mal physique, c'est lancer l'hypothèse dans le pur inconnu et dans l'inabordable. »

En cette matière, il faut s'en tenir à constater une ignorance qui est liée à celle des origines premières. « On peut remarquer que l'explication et la justification du mal physique ne dépend pas en soi de ce que nous en savons, et qu'il n'est pas nécessaire que nous soyons informés des vraies conditions de la production du monde ; qu'il suffit pour la moralité de l'univers, et pour l'appui de la nôtre, que nous nous tenions pour assurés des fins de l'avenir (la réalité de la liberté, l'immortalité de la personne et l'existence d'une divinité, c'est-à-dire d'un règne des fins, d'un empire universel du bien) sans être en état de scruter les moyens du passé ; mais on peut également se sentir porté à croire que tout mal doit avoir une origine morale, et

nous avouons y être personnellement fort enclin. Mais de là à l'affirmation d'une doctrine de l'origine et de l'histoire du mal universel, il y a singulièrement loin, car c'est se condamner à spéculer sans données. »

Ainsi parle le philosophe judicieux qui s'est donné pour mission de faire prévaloir en France le point de vue de Kant. Mais des réserves de ce genre ne sauraient convenir à M. Secrétan : ayant bu à longs traits aux sources de l'idéalisme, il ne saurait se tenir en deçà de l'absolu et de la science universelle. « Hors le libre arbitre des individus, il faut avouer que tout est fatal dans le monde, mais il faut comprendre que cette fatalité est celle d'un accident. Il faut comprendre le monde entier comme un accident, et l'on y parvient en élargissant son idée. Plus nous reculerons la chute universelle, plus nous en étendrons les effets à toutes les existences phénoménales dans l'ensemble de leurs rapports et de leurs aspects, mieux nous en expliquerons l'enchaînement apparent, et mieux nous défendrons des objections de la science expérimentale cette haute doctrine de la liberté, que la conscience réclame et qu'elle fonde. Le déterminisme s'impose à la pensée qui n'ose pas opposer le *veto* de la conscience morale aux inductions de l'expérience. Pour le combattre sérieusement, il faut lui faire sa part; il faut rendre compte de ce qui l'autorise. Le monde où nous vivons forme un tout solidaire, où la contradiction même est conséquente. » (*L'Histoire*, pag. 131, 132.)

Rien de plus juste que de donner au déterminisme ce qui lui revient ; mais dans sa générosité M. Secrétan lui fait la part du lion. Comment pourra-t-il être question d'opposer le *veto* de la conscience morale aux inductions de l'expérience, alors qu'on aura débuté par sacrifier à l'idée de l'espèce cette *individualité sans laquelle la conscience morale ne se conçoit pas ?*

Nous reviendrons plus tard sur cet étrange résultat de la philosophie de M. Secrétan, qui la fait aboutir à son contraire. Pour le moment nous n'en sommes encore qu'à la chute, cause de tout le mal.

M. Secrétan part, comme d'un axiome, « de l'unité de la créa-

ture morale et par conséquent de tout l'univers. » Pesez bien ces mots-là. Ils signifient que dans les temps préhistoriques les hommes, les anges, et les démons, s'il y en a, et tous les êtres intelligents et moraux que l'univers peut contenir ne formaient qu'un seul et même être. Que si vous demandez le pourquoi de cette étrange assertion, on fait appel à une logique plus étrange encore. Ainsi le veut l'unité de la volonté créatrice, dont tous les actes sont absolus. De sorte que Dieu dont l'absolue liberté est l'essence, est tenu d'avoir une volonté une et de poursuivre toujours un but absolu ! Nous avons vu déjà tout cela.

Ne vous avisez pas au moins de demander ce que peut avoir été cette créature une, comprenant tous les êtres intelligents ; renonçons à savoir si elle était consciente ou non ; M. Secrétan se récuserait. Fidèle à sa méthode bien connue qui excelle à rendre compte de ce qui n'est pas clair par ce qui est plus obscur encore, il vous laisse le soin de vous tirer de l'explication ténébreuse dans laquelle il vous plonge sans miséricorde. « Nous sommes obligés, dit-il, d'accorder primitivement à la créature un certain degré de conscience d'elle-même, et de ses actes, car cela est impliqué dans l'idée de liberté ; nous ne pouvons pas lui accorder, avant toute activité, une conscience pleine et parfaite, parce que l'activité réfléchie en suppose nécessairement une autre avant elle. »

A vous de faire disparaître si possible l'antinomie. C'est là tout ce que vous pouvez savoir sur le compte de cet être, un, primitif, antéhistorique, dont le morcellement nous a donné les hommes, les anges et les démons. M. Renouvier a déjà attiré l'attention sur les conséquences d'une pareille conception. « Mais c'est sortir, à notre avis, de la notion morale de la chute, que de placer cet événement ailleurs que dans la pleine conscience de l'acte ; c'est se rapprocher visiblement de la théorie qui fait sortir le monde de l'inconscient. Et pourtant M. Secrétan ne peut faire autrement, attendu que l'activité réfléchie, comme il l'a dit fort bien, suppose une autre activité avant elle. Nous en concluons, nous, non pas que la créature une et libre est *tombée* par le fait d'une volonté imparfaitement

consciente, mais que le concept de la créature primitive avec de tels attributs est insoutenable. » Ce qui paraît le plus clair en tout ceci c'est que les choses se sont passées chez la créature intelligente exactement comme chez Dieu : le conscient sera né de l'inconscient, la chute sera procédée de l'état primitif par une espèce d'épanouissement intérieur, analogue au pétillement du soufre.

Malgré ces difficultés nombreuses, il nous faudrait accepter l'explication de M. Secrétan comme la seule bonne, la seule propre à satisfaire les besoins de la conscience morale. Quant à la raison, elle ne peut rien comprendre à ces prétendues explications. « M. Secrétan est fort en peine, remarque M. Renouvier, on le conçoit, de définir et de nous faire tant soit peu comprendre cette unité créée à laquelle il s'attache. Avant l'exercice de la liberté, pas de nombre, selon lui, pas de distinctions; elles seraient arbitraires, c'est-à-dire impossibles. Aussi nous est-il impossible de nous figurer ce qu'était la créature au point de départ. Etait-elle une conscience, une force créée vague ? L'idée que nous en avons n'est pas déterminée, pas plus que ne le sont exactement pour nous les possibilités ouvertes à son choix vis-à-vis de Dieu. (Pag. 53.) On ne saurait constater mieux, ce nous semble, que par un tel aveu la vanité de l'hypothèse et de toute la poursuite. Est-ce en effet la détermination de l'unité primitive, supposée réelle, qui est impossible, ou n'est-ce pas plutôt l'affirmation d'une telle unité qui doit être interdite en bonne méthode par la raison que nous ne pouvons point en aborder même l'idée ? De quoi parlons-nous, et comment nous représenterons-nous la première épreuve de la liberté ? Est-il donc indispensable que nous dogmatisions sur ce dont nous convenons n'avoir pas la définition ? Si la créature primitive est une et libre, selon ce que j'entends par ces mots, elle est comme moi ; je comprends alors, et c'est une personne individuelle que je comprends et que je distingue. Si au contraire la créature n'est pas comme moi, et s'il ne faut *pas de distinction*, *pas de nombre*, elle n'est pas ce que j'appelle libre et ce que j'appelle créature, et je ne sais ce qu'elle est, ni de quoi je parle. »

Est-il possible d'imaginer quelque chose de plus profondément ténébreux que cette crise qui, au sein d'un seul et même être, peut donner lieu « simultanément » en vertu d'un acte de demi-conscience et de demi-liberté à la production des anges, des démons, de la nature et de l'homme, ou peut-être, plus exactement, de cette nature dont l'homme doit sortir? M. Secrétan peut bien nous dire que l'obscurité est convenable au sujet, et nous donner de bonnes raisons pour s'excuser de n'en savoir pas davantage. Mais nous pouvons lui répondre que ces raisons sont encore meilleures qu'il ne les estime lui-même, et que l'obscurité portée à un certain degré est un argument en faveur du criticisme qui juge insoluble la question de l'origine des êtres.

Est-ce du moins tout? Avons-nous gravi la dernière sommité sur ces pics déserts et glacés où se complaît notre auteur? Pas encore. Ce gnosticisme impitoyable ne recule devant rien; tous les voiles se déchirent par enchantement: ce ne sont pas seulement les mystères du monde et de la nature qui deviennent transparents aux regards du philosophe, la divinité n'a plus de secret pour lui. Adoptant une des idées les plus fantastiques de Schelling, dans un des passages les plus obscurs de ses ouvrages, M. Secrétan va jusqu'à enseigner que la chute de la créature intelligente a eu pour effet rétroactif de troubler l'ordre des puissances dans l'existence divine elle-même. Il y a deux volontés en Dieu, mais jusqu'à la chute la distinction n'est qu'idéelle. Dans l'acte créateur, le Père et le Fils sont indissolublement unis. « Par l'effet de la chute, leur distinction devient séparation formelle; elle s'exalte même jusqu'à la contradiction. L'un veut désormais le mal de la créature, parce que la créature le veut elle-même et qu'il exige, lui, que la liberté de la créature ait son effet; l'autre veut le bien de la créature, parce que l'intention finale est son bien. » (Pag. 154.) C'est ainsi que M. Secrétan, qui se croit plus que personne un adversaire décidé du calvinisme, côtoie sans cesse les sentiers suivis par les représentants les plus exagérés de cette école. Si ceux-ci nous parlent de la nécessité d'avoir des élus et des réprouvés pour donner lieu à la manifestation des deux

attributs divins opposés, la miséricorde et la justice, M. Secrétan, par suite de la chute de la créature intelligente, fait surgir deux volontés opposées en Dieu lui-même: l'une demandant que la créature reste libre et par conséquent qu'elle soit ce qu'elle veut être; l'autre exigeant que la créature soit sauvée, c'est-à-dire qu'elle rentre dans l'amour de Dieu, qui est la réalité de sa liberté. — Toutes ces solutions et toutes ces conséquences, il faut les admettre sans marchander; à quoi bon hésiter, et prétexter le manque d'intelligence et de clarté? C'est là la tactique constante de M. Secrétan: il commence par jeter du discrédit sur toutes les solutions reçues dont il étale impitoyablement l'insuffisance; si lorsque, arrivée à la sienne, votre critique mise en éveil se montre par trop difficultueuse, rien de plus aisé que de lui imposer silence. Que venez-vous parler d'obscurité, de manque d'intelligence? A quoi bon marchander le mystère? Car enfin il faut une solution; l'insuffisance de toutes les autres étant démontrée, il ne vous reste plus qu'à vous incliner de la meilleure grâce du monde devant la mienne. Il suffit d'avoir aperçu le procédé pour devenir singulièrement défiant à l'endroit de cette critique philosophique, impitoyable pour les autres, débonnaire envers elle-même, lynx envers ses pareils, taupe envers soi-même, qui tient toujours en réserve pour la onzième heure la chausse-trape de l'incompréhensible et de l'inintelligible, rappelant à s'y tromper le *Credo quia absurdum* qu'on se plaît ordinairement à mettre sur le compte des théologiens.

Il est vraiment piquant de voir M. Renouvier, philosophe indépendant, repousser au nom du christianisme les explications compromettantes de M. Secrétan qui fait consister le principal mérite de sa philosophie dans la circonstance qu'elle est une apologie de l'Evangile. Comment un croyant non idéaliste refuserait-il son assentiment au rédacteur de la *Critique philosophique* quand il dit: « Selon nous, c'est gravement s'éloigner de l'esprit du christianisme, en tant qu'opposé aux doctrines orientales et alexandrines, que d'envisager le péché originel ailleurs que dans la propre histoire de l'homme » .... Partant du principe chrétien, embras-

sant avec ardeur le dogme du péché originel et le généralisant pour l'étendre à l'explication de l'univers, M. Secrétan se porte au delà des limites du christianisme, et non-seulement se trouve plus près de Porphyre et de Plotin que des pères de l'église, mais encore arrive à montrer du penchant pour les hypothèses scientifiques modernes que l'on croit les plus hostiles à la religion. »

Cédant à un mouvement de générosité et peut-être aussi en vue de sauvegarder la liberté de ses allures, M Secrétan va jusqu'à mettre en cause le spiritualisme, après avoir compromis le christianisme qu'il se donne mission de défendre. « Acceptant ce fait (l'être intelligent sort du chaos des molécules diffuses) lorsqu'il sera prouvé, la philosophie en conclura que si l'esprit pouvait sortir tardivement des molécules, c'est que primitivement il circulait entre les molécules. Ce qui paraît le dernier, est en réalité le premier..... ce qui est en germe dans la nature subsiste idéalement dans la pensée. L'esprit n'arriverait pas en son temps si l'esprit n'était pas éternel. » (Pag. 187.)

M. Renouvier ajoute : « C'est trop concéder, croyons-nous, aux doctrines qui nient l'esprit, c'est abandonner trop facilement le champ des phénomènes, que d'accorder la possibilité d'établir, par une méthode exacte appliquée aux sciences expérimentales, le *fait* de la sortie de l'esprit du chaos des molécules diffuses. Non, *il n'appartient pas* à la science empirique d'établir cela, car dans aucune hypothèse, si favorable qu'on la fasse aux progrès de l'expérience et de l'induction, il ne sera possible d'*établir* un fait négatif qui serait nécessaire pour conclure : savoir qu'il n'existe nulle part et d'aucune manière, en dehors de la sphère qu'on pense avoir explorée, des agents intelligents et capables d'exercer dans cette sphère une action dont nous n'apercevons que les effets. Bien plus, l'induction vague et les croyances déterminées qui posent de tels agents conserveront toujours leur force, en présence de l'insurmontable irréductibilité logique des phénomènes psychiques aux lois des molécules chimiques. »

L'idéalisme de M. Secrétan ne respecte rien : il va jusqu'à

refuser aux premiers hommes l'individualité et la conscience. C'est à tel point que M. Renouvier se croit obligé de protester au nom de l'histoire. « Assurément, dit-il, nous ne sommes pas chrétiens, et nous n'avons aucun intérêt de croyance à embellir le berceau de l'espèce humaine, mais M. Secrétan qui le dégrade, s'écarte ici des données les mieux établies de la haute histoire. »

M. Renouvier a prononcé le dernier mot de cet idéalisme: « Une sorte de panthéisme chrétien remplace la doctrine barbare de la vulgaire théologie.... Il nous paraît bien difficile de pénétrer franchement dans cet ordre d'idées et de ne pas concevoir la chute et la restauration de l'homme comme la chute et la restauration de Dieu même dans la créature, par Adam, créature originelle, et par Christ, créature finale. Si ce pas étrange mais engageant est une fois fait, la grâce, ainsi que la liberté, ne nous apparaît plus que comme un acte de soi sur soi-même accompli dans le sein de l'unité de l'être. »

La Philosophie de la liberté, sortie du milieu panthéiste de l'école de Schelling, tendrait donc irrésistiblement, en dépit des intentions de son auteur, à remonter vers sa source. On ne saurait en douter en voyant à quoi M. Secrétan réduit les deux grands boulevards contre le panthéisme, la liberté morale et l'individualité. Au sujet de la première: « Nous estimons, dit la *Critique philosophique,* que M. Secrétan en veut savoir beaucoup trop long sur le mystère du monde, et nous craignons que l'intempérance dogmatique ne menace la croyance au libre arbitre plus que ne peuvent le faire les arguments des savants en faveur de la solidarité des phénomènes. » Pour ce qui est de la seconde, M. Secrétan critique tour à tour le socialisme et l'individualisme, prétendant respecter le degré de vérité que chacun représente. Tout en donnant acte à notre auteur de sa préoccupation fort louable, n'oublions pas que les excellentes intentions personnelles d'un philosophe ne prévalurent jamais contre les funestes conséquences découlant logiquement de son système. M. Secrétan reconnaît que la participation de tous au péché originel et la création spéciale et successive des êtres dans le temps semblent « à pre-

mière vue le comble de la contradiction. » Voici une comparaison ingénieuse qui doit nous faire saisir les rapports entre l'individu et l'espèce. « Dans la nature, comme dans l'humanité, l'individu est produit par un rapport déterminé de puissances universelles ; ces puissances universelles sont présentes en lui, elles constituent son être, mais elles sont groupées dans des proportions variables autour d'un point, et ce point c'est l'individu. *Si l'on jette des grains de poussière dans certains liquides saturés de sels, chaque molécule devient un centre de cristallisation.* C'est à peu près ainsi que je conçois le rôle de l'individu vis-à-vis. de l'universel et de l'espèce. La nature elle-même me fournit cette comparaison, car dans la nature, comme on l'a souvent observé, la cristallisation semble être un premier rudiment et comme un symbole de l'individualisation. » (Pag. 238.) M. Renouvier fait très spirituellement justice de cette comparaison qui rappelle les travaux de M. Pasteur sur le panspermisme. « On voit, dit-il, qu'il s'agit d'une projection successive de grains de poudre de conscience au sein de la vie universelle de la créature générique. La comparaison peut satisfaire ceux qui se payent de symboles en philosophie, et même les ravir, mais ceux-là seulement, avouons-le [1]. »

[1] « Il s'accommode des cercles vicieux où s'enferment trop souvent les défenseurs de sa cause. Ainsi il croit résoudre la question du mal moral par le péché et l'existence du mal par l'existence du mal. Enfin, quand il lui faut définitivement concilier les dogmes révélés avec les arguments qu'il a dirigés contre les dogmes rationnels, il ne s'en tire qu'en altérant les premiers, par exemple en hasardant sur la divinité du Christ une doctrine peu compatible avec aucune orthodoxie, ou en justifiant la théorie du péché originel par une hypothèse qui implique la métempsycose et réduit à une illusion passagère le sentiment de la personnalité humaine. » CHARLES DE RÉMUSAT. *Article cité.*

Vinet a déjà signalé les conséquences auxquelles on aboutit en sacrifiant l'individu : « Le jour, — disait-il déjà en 1837, — le jour où la religion et les philosophies auront assez élargi l'œil humain pour apprendre à l'homme qu'il n'est qu'une partie imperceptible d'une immense et solidaire unité, que l'œuvre de son perfectionnement est une œuvre collective et éternelle, c'en sera fait de la nature humaine et de l'avenir des sociétés. » *Essais de philosophie morale*, pag. 150.

VII

Nous en avons dit assez sur le côté exclusivement philosophique du problème; il est temps d'en venir à la question religieuse. Nous le faisons d'autant plus volontiers que nous trouverons ici sinon les circonstances atténuantes, du moins l'occasion des étranges théories de notre auteur. Ce n'est pas que les théologiens aient lieu d'être plus satisfaits que les philosophes du système de M. Secrétan; mais ils ont le tort grave d'avoir ouvert la voie qu'il a suivie jusqu'au bout, forçant avec une logique impitoyable les coursiers déjà essoufflés d'une prétendue orthodoxie.

Ne se contentant pas de placer l'état actuel de la nature humaine dans un rapport général de cause et d'effet avec la chute d'Adam, mais considérant, avec Augustin, tous les hommes comme coupables et condamnés par la suite de la faute du premier coupable, la tradition chrétienne a posé un problème qui aujourd'hui encore attend sa solution. Dans le cours des âges on a cherché des explications et des atténuations qui ne pouvaient aboutir parce qu'on maintenait les prémisses qui rendent le problème insoluble.

L'idée qui s'est présentée la première et qui a été maintenue par la théologie de la réformation c'est celle de l'imputation. Les conséquences et la culpabilité du péché d'Adam se seraient transmises de génération en génération par le simple fait de la propagation de l'espèce. A cette imputation médiate s'ajoute l'imputation immédiate: tous les descendants naturels d'Adam sont regardés par Dieu comme ayant commis la faute par laquelle leur premier père est tombé: et ils sont considérés comme tels parce qu'ils ont réellement participé à ce premier acte mauvais. Les descendants ont part aux châtiments parce qu'ils ont participé à la faute. Mais comme d'autre part les partisans de la doctrine de l'imputation sont obligés de convenir que chaque descendant d'Adam n'a pas, de fait et en personne, pris part à la première faute, l'explication ne saurait aboutir: comment en effet, dans de telles conditions, les descendants d'Adam ont-ils pu être constitués coupables et condamnés?

Pour aboutir il faudrait établir une unité réelle de tous les descendants avec leur premier père, une unité impliquant participation réelle et volontaire de chaque homme à la faute d'Adam. Telle est la voie tentée par le théologien luthérien Quensted. Marchant sur les traces d'Ambroise et d'Augustin, il admet que l'espèce humaine tout entière aurait existé dans le premier couple : tous les descendants d'Adam auraient été les agents actifs, le sujet collectif de sa première faute: la volonté de tous les descendants aurait été impliquée dans celle des premiers parents.

Mais sur quoi repose cette prétendue unité en vertu de laquelle la volonté de chacun de nous aurait été effectivement active dans la première faute? Il ne suffit pas de répondre qu'Adam a pu représenter la race entière parce qu'il en était la tête naturelle, car il s'agit justement de savoir *s'il suffit qu'il ait été la tête naturelle* pour que tous les descendants aient pu prendre immédiatement part à sa faute. — Dira-t-on qu'il ne peut être question que d'une représentation *morale* de toute la race par Adam? Mais il faudrait alors d'abord qu'Adam eût reçu de tous ses descendants une procuration expresse pour les représenter dans cette grande affaire; la relation naturelle avec lui ne serait plus que la *conditio sine quâ non,* tandis que la mission qu'il aurait reçue de sa postérité serait la cause positive de la culpabilité de celle-ci par suite de la chute. Comme il ne saurait être question d'une délégation de ce genre on ne peut songer, pour défendre l'idée de l'imputation immédiate, à suppléer à ce qu'il y a d'insuffisant dans l'idée de tête naturelle par celle de chef moral de la race entière.

D'autres théologiens soit anciens, soit modernes, ont eu recours à un expédient d'un autre genre: la toute-science divine serait appelée à tout expliquer. Voyant à l'avance que tout autre membre de la race aurait agi exactement comme Adam, Dieu aurait été en droit d'imputer la désobéissance du premier homme à tous ses descendants sans exception. Qu'est-ce à dire? cette explication ne serait admissible qu'en partant de l'hypothèse d'un péché général, *inhérent, partout et toujours,* à la nature humaine et se traduisant nécessairement en péché

actuel. Si on part au contraire de l'hypothèse d'une nature primitivement pure, impliquant, il est vrai, la possibilité du péché mais sans aucune disposition à le commettre, n'est-il pas tout à fait arbitraire de soutenir que parmi les nombreux millions d'hommes qui ont fait leur apparition sur la terre, aucun ne serait sorti de l'épreuve autrement qu'Adam? Du moment où ils auraient tous eu la liberté de faire le bien et la possibilité de résister à la tentation, rien n'autorise à croire qu'ils auraient tous succombé. Pour raisonner ainsi il faudrait supposer que l'état psychologique résultant de la chute a été précisément l'antécédent de celle-ci. On ne saurait en outre faire intervenir en ceci la toute-science de Dieu. On pourrait dire en effet que tout en demeurant juste, Dieu aurait pu, d'une manière immédiate, créer les uns pour la vie éternelle, les autres pour la mort éternelle, simplement parce qu'il aurait prévu que s'il les mettait en demeure d'opter, ils auraient mérité les uns le salut, les autres la condamnation.

Mentionnons encore pour mémoire deux autres explications qui se rattachent toujours au même point de vue. Qu'on ne prétende pas s'en référer aux faits et rappeler que les enfants souffrent bien des fautes de leurs parents. En tout ceci, comme Zwingle et les arminiens ont eu soin de le faire remarquer, il s'agit simplement de *malheur* transmis par la naissance et nullement d'une culpabilité héréditaire. — Quant à ceux qui prétendent que s'il y a quelque chose à dire contre l'imputation du point de vue de la stricte justice et de l'équité, il y a eu compensation dans le fait que la délivrance de ces conséquences de l'imputation a été largement offerte à tous, ils oublient, comme remarque Julius Müller, que dans ce cas Dieu aurait dû sauver les hommes pour réparer une injustice dont il se serait rendu coupable à leur égard.

Comment la doctrine traditionnelle sortira-t-elle de l'impasse dans laquelle on s'est engagé sur les traces d'Augustin? D'une part on veut que toutes les misères qui sont devenues le triste partage de l'humanité depuis la chute soient considérées comme une *punition* de cette première faute, et d'autre part on est bien forcé de reconnaître que ces misères, par la circonstance

qu'elles se transmettent par la naissance, par un fait de nature, ne sauraient remplir les conditions voulues pour qu'il y ait culpabilité, imputation. Ce qui scandalise, ce qui révolte dans cette doctrine, c'est que les descendants d'Adam ont été constitués pécheurs et dignes de châtiment par le fait du péché d'*autrui*. Ici la sentence des pélagiens trouve de l'écho dans toute conscience chrétienne : *Deus qui propria peccata remittit, aliena non imputat.*

Du moment où l'on se croit obligé de maintenir que chacun de nous *naît coupable,* il n'y a plus que deux moyens de tout concilier. Il faut pénétrer plus loin que les phénomènes du monde sensible ; derrière la faute d'autrui, derrière le péché d'Adam il faut savoir discerner le nôtre. Cette volonté mauvaise qui occasionna la chute et tout ce qui en est résulté, est notre volonté. De sorte que si, à partir de notre existence individuelle, notre volonté se trouve affectée par la corruption naturelle, c'est à la suite d'une détermination antérieure parfaitement libre. Ce point une fois établi, il va de soi que la corruption naturelle avec toutes ses conséquences doit être considérée comme suite de la culpabilité de ceux qui en souffrent.

Ici les théologiens se divisent. Julius Müller admet tout simplement une faute personnelle et consciente dont chacun de nous se serait rendu coupable dans une phase antérieure de son existence : la vie présente n'est qu'un purgatoire dans lequel nous souffrons pour une faute commise ailleurs. Il est clair que pour quiconque peut admettre cette hypothèse, qui ne fait que reculer la difficulté, tout s'explique assez bien. Du moment où on admet que l'enfant naît condamné et coupable, on ne saurait imaginer d'explication mieux faite pour satisfaire la conscience et la raison. Reste à savoir si la nécessité de recourir à cette hypothèse désespérée, qui se borne à déplacer la difficulté sans la résoudre, n'est pas une indication certaine qu'il faut revoir soigneusement les prémisses aboutissant nécessairement à de telles conséquences.

Quoi qu'il en soit, malgré le grand talent de Müller, cette hypothèse, plus ou moins renouvelée d'Origène, n'a pas fait fortune. On lui préfère une explication plus compliquée reposant

sur une conception réaliste de la notion d'espèce. Ce sont les esprits spéculatifs qui se complaisent dans cet ordre d'idées. Ce ne serait pas un individu isolé et concret qui aurait été actif pour la première faute, mais bien l'homme en général, l'espèce entière, d'où il résulte naturellement que les caractères que l'espèce s'est ainsi donnés en bloc, doivent ensuite se reproduire dans tous les individus qui procèdent d'elle. C'est revenir à la conception des anciens théologiens, soutenant qu'au début la race humaine tout entière aurait été renfermée dans le premier couple : Adam et Eve ayant corrompu leur nature par le mauvais usage de leur volonté et s'étant ainsi rendus coupables, la nature entière serait devenue corrompue et coupable. Hegel, lui, entend la chose autrement : le péché serait nécessairement impliqué dans la notion même de l'homme; il est de l'essence de l'homme de réaliser sa notion au moyen du péché, c'est pour cela que le péché peut être considéré comme la propriété de l'homme, sa faute.

Un juriste célèbre, Gœschel, qui dans les beaux jours du hégélianisme chercha à le réconcilier avec l'orthodoxie, a présenté autrement le réalisme des scolastiques. La notion d'espèce, l'homme générique aurait réellement existé d'une manière indépendante, personnelle, et cela avant et indépendamment de sa réalisation successive dans les personnalités diverses pendant le cours des siècles. Adam aurait donc été l'humanité implicite; de sorte que cette notion de l'humanité qui se réalise empiriquement dans chaque individu et qui y existe personnellement, devrait être considérée comme l'agent, le sujet de sa chute. Müller fait remarquer que cette explication n'a l'air de faire disparaître la difficulté que pour en soulever de plus graves encore. D'abord, dès que le péché devient un caractère déterminé de l'espèce humaine, qui doit se reproduire historiquement chez tous les individus, il ne peut plus être question d'un Sauveur sans péché. Ensuite, l'homme ne saurait plus être délivré du péché. Ne serait-il pas contradictoire de supposer que l'homme primitif a pu se constituer à la fois et en une seule fois, par un seul et même acte, pécheur et saint, premier et second Adam ? Les difficultés métaphysiques

que soulève cette exception ne sont pas moins graves. Comment la notion d'espèce peut-elle exister réellement de toute éternité comme sujet et se réaliser toutefois historiquement chez toutes les personnalités dans le cours des âges [1] ?

C'est évidemment un réalisme du genre de celui de Gœschel que M. Secrétan nous propose. Seulement, comme le philosophe vaudois renchérit encore sur le théologien allemand, les difficultés ne font qu'augmenter. D'abord l'être primitif qui est tombé ne renfermait pas uniquement ce qui serait un jour l'humanité, mais la pâte commune de laquelle devaient sortir également les anges, les démons et les créatures intelligentes que l'univers peut encore contenir. On conviendra que ce n'est pas là simplifier le problème.

La créature primitive étant éminemment une, c'est là son trait le plus caractéristique, il semble que son activité devrait être également une. Comment peut-il donc se faire que cette créature une agisse de telle façon, et cela dans un seul et même acte, la chute, qu'elle se morcelle en trois grands groupes, impliquant à leur tour un genre différent d'activité, les anges, les démons et les hommes? Peut-être ne serait-il pas nécessaire de chercher beaucoup pour soulever plus d'une difficulté du même genre. Mais à quoi bon? Dans un commerce prolongé avec M. Secrétan on contracte l'habitude de ne pas compter.

Ce n'est pas tout. Tandis que Gœschel n'hésite pas à considérer la notion d'espèce comme consciente et personnelle, M. Secrétan ne sait trop que penser à cet égard de cette masse informe de laquelle doivent se dégager un jour, par un seul et même acte, les hommes, les anges, les démons, etc. Comment peut-il encourir une si grave responsabilité, ce chaos qu'on appelle la créature intelligente, s'il n'est pas conscient? Le ferez-vous conscient; mais conscient de quoi? Il ne saurait agir ni en homme, ni en ange, ni en démon, car ces êtres ne peuvent surgir de lui qu'à la suite de sa chute. Et comment cet acte unique de la créature intelligente une peut-il être funeste pour les hommes et les démons et heureux pour les anges? Il

[1] Voyez encore une opinion du même genre mise en avant par le théologien luthérien Philippi. (Pag. 350.)

ne saurait non plus agir en individu cet être un, puisque les individualités, vous nous le dites assez, sont la petite monnaie de cette pièce énorme à laquelle on ne peut assigner aucune effigie. A quoi bon porter de tels défis à la raison pour aboutir à des explications qui n'expliquent rien ? Car enfin, ne l'oublions pas, c'est pour expliquer le sentiment personnel et subjectif de la culpabilité que M. Secrétan remonte jusqu'à un état préhistorique dans lequel, en tout cas, nous n'aurions pu agir que comme êtres impersonnels, s'il peut être permis d'accoler de pareils mots, surtout quand il s'agit de rendre compte de notre culpabilité personnelle. D'après vos propres principes, pour nous constituer personnellement coupables, il ne suffit pas d'avoir été renfermé comme coefficient, en qualité de valeur infinitésimale, dans ce grand tout dont le brisement devait donner un jour des hommes, des démons et des anges [1].

[1] D'après M. Naville *(Le problème du mal)*, qui se range à l'idée d'une chute de l'humanité au sens réaliste et qui voit dans cette hypothèse l'explication à laquelle l'avenir appartient, tout se serait passé fort simplement : nous étions en Adam comme les sapins d'aujourd'hui étaient dans le premier sapin. Après avoir cherché comment la chose peut et ne peut pas se concevoir, on finit par affirmer que « l'arbre existait dans son espèce mais d'une manière que nous ne comprenons pas. » Puis, après avoir tenté de nous faire la métaphysique du sapin, on finit par renoncer à la comparaison : « Cette métaphysique, dit-on, ne va pas à la question, car il s'agit pour nous de responsabilité morale, ce qui n'est pas le cas pour les sapins. Certainement nous n'existions pas avant notre naissance sous une forme qui nous permît d'être des agents responsables. Il reste donc toujours qu'au point de vue moral nous souffrons d'une faute qui nous est étrangère ; et cela est injuste. »

On n'abandonne pas pour cela l'explication réaliste si peu faite pour satisfaire la raison. Il s'agit encore de répondre aux réclamations de la conscience. Il faut prouver que la volonté ne se manifeste pas sous une forme purement individuelle. Ce sont d'abord « les amoureux » qui sont appelés à déposer au procès. « Le sentiment qui les anime a pour effet de fondre deux volontés en une, de faire que la volonté cesse, en quelque degré, d'être purement personnelle, en restant une par le concours des deux âmes. » Soit. Mais les amoureux ont débuté par être *deux, deux âmes* distinctes avant de fondre leurs deux volontés en une. Nous ne réussissons pas à voir ce que cette comparaison peut avoir à faire dans le cas de l'humanité. Nous n'avons pas débuté par avoir, en qualité d'indivi-

Nos lecteurs connaissent déjà le talisman au moyen duquel M. Secrétan prétend nous fermer la bouche. Toutes ces difficultés, toutes ces impossibilités, dira-t-il, ne me regardent pas;

dualités distinctes, une volonté personnelle que nous aurions ensuite confondue avec celle d'Adam.

Le cas du héros qui s'avance seul contre une armée et dont les forces sont augmentées « par la puissance de l'émulation, l'exemple, la communauté de l'action, » n'est pas plus concluant. Chacun sait sans doute que le concours des forces est une puissance. Malheureusement, en s'avançant à la rencontre de la tentation, Adam ne paraît pas avoir été soutenu par une arrière-garde formidable, l'encouragement du geste et de la voix. Il ne suffit pas d'*affirmer* que son action a été collective, il faudrait montrer comment elle a pu l'être *alors qu'il existait seul comme être conscient et personnel.*

Il est encore plus difficile de comprendre ce que l'habitude peut prouver en tout ceci. Sans contredit, « dans le pouvoir de l'habitude, nous avons l'exemple d'une volonté qui ne se manifeste *plus* sous la forme individuelle.... » Mais n'est-ce pas là reconnaître qu'elle a *commencé*, cette volonté, par se manifester sous la forme individuelle ? Comment cela peut-il répondre aux réclamations de la conscience qui ne veut pas que nous soyons censés responsables d'une faute à laquelle nous n'avons pris part, ni par habitude, ni par un acte de volonté personnelle, puisque nous n'existions pas comme être personnel, moral ?

Ces trois arguments prouvent qu'on peut faire en commun des actes où l'élément individuel, non-seulement n'agit pas seul, mais est relégué au second rang. C'est une vérité que nul ne conteste, et qui n'a rien à faire ici. Mais ces trois arguments ne prouvent pas comment l'acte d'un seul individu a pu impliquer en aucune façon le concours de millions d'individus qui n'existaient pas encore. Il ne servirait de rien de prétendre qu'Adam était plus que le premier homme. C'est bien en effet ce qu'on ne se lasse pas d'*affirmer*, mais ce qu'on ne réussit pas, avec ces trois remarques, du moins, à nous faire comprendre le moins du monde.

Qui ne sera pas également surpris en voyant M. E. Naville confondre le fait de la chute et son explication? Tous ceux qui admettent le fait se trouvent ainsi déposer en faveur de l'explication réaliste que l'éloquent professeur prétend en donner. C'est ainsi que dans la même phrase vous êtes renvoyé à Julius Müller, partisan de la chute individuelle que M. Naville repousse et à M. Charles Secrétan, défenseur de la notion réaliste que le professeur de Genève admet.

On revient de sa surprise en voyant l'idée que M. Naville se fait du dogme chrétien. « C'est, dit-il, une affirmation qui est acceptée sur l'autorité d'un témoignage surnaturel, c'est-à-dire d'un témoignage portant sur des faits qui sont en dehors du cercle de l'expérience humaine...

c'est uniquement sur le compte du sujet qu'il faut les mettre: une solution du problème de la culpabilité humaine est indispensable; je vous ai prouvé que la mienne est impérieusement

Cette définition ne conviendrait-elle pas mieux à ce qu'on appelle ordinairement les mystères? Et toutefois M. Naville l'applique à bien d'autres choses: « Si nous prenons le terme dans un sens tout à fait général, dit-il, il faut dire que notre pensée ordinaire est remplie de dogmes. Comment savez-vous qu'il existe une Chine, et une ville nommée Pékin, qui est sa capitale? Ce n'est là pour vous, à moins que vous n'ayez été en Chine, ni une vérité de raisonnement, ni une vérité d'expérience; c'est un dogme qui repose sur l'autorité du témoignage. »

A ce compte-là, pour rentrer dans le domaine religieux, tout ce qui reposerait sur le témoignage des écrivains sacrés serait dogme. C'est l'ancien point de vue de la scolastique protestante. On comprend les conséquences d'une pareille définition. « Par sa nature même, le dogme fait autorité. Comme c'est un témoignage rendu dans l'histoire, il demeure immobile à titre de fait historique. Pour celui qui accepte ce témoignage comme étant une manifestation de la vérité absolue, le dogme devient une vérité immobile. » Et nous qui nous imaginions que c'était une vérité constamment en formation! Les simples Galiléens qui suivaient Jésus et qui avaient tant de peine à le comprendre, admettaient exactement les mêmes dogmes, pas un de plus, pas un de moins, que la chrétienté à la suite des nombreux conciles qui ont fixé sa dogmatique! Ne nous parlez plus des dogmes du premier siècle, de ceux du XVIme et de ceux du XIXme: la dogmatique chrétienne a été arrêtée et cristallisée sans retour, et cela avant de naître!

Tels sont les résultats étranges auxquels on arrive en confondant le fait avec les explications et les formules scientifiques. Pour en revenir à notre sujet, d'après M. Naville, « le dogme chrétien de la chute de l'humanité renferme la doctrine philosophique qui rend le mieux compte à la raison des données de l'expérience à l'occasion desquelles se pose le problème du mal. »

La chute est un simple fait qui ne renferme aucune doctrine. Celle-ci, philosophique ou théologique, ne naît que quand la raison cherche à se rendre compte de ce fait. Le fait reste immobile pour quiconque croit à l'Ecriture et écoute sa conscience, mais le dogme varie sans cesse avec les explications qu'on propose du fait. La révélation fournit les enseignements, les données éternelles et immobiles qui provoqueront le dogme, mais celui-ci ira sans cesse en se modifiant. Le fait incontestable de la chute ne saurait donc être invoqué en faveur d'aucune des explications qu'on en a proposées. La chute admise, l'explication qui en rendra le mieux compte, en respectant les données scripturaires, les besoins de la conscience chrétienne et les exigences de la raison, sera le dogme vrai. De sorte que le dogme est non pas une vérité immobile que l'on peut

réclamée par la logique ; arrangez-vous donc, il ne s'agit pas de marchander ; on doit choisir entre deux nécessités presque aussi dures l'une que l'autre : il faut ou bien déclarer Dieu souverainement injuste ou bien accepter, tout incompréhensible qu'elle est, ma solution qui seule peut le disculper. Fortement établi derrière son mystère qu'on dirait fabriqué exprès pour les besoins de la cause, M. Secrétan tire sur les philosophes et sur les théologiens passés, présents et futurs, auxquels il semble prendre plaisir à porter des défis. La pilule est dure à avaler, semble-t-il dire ; mais si elle est amère elle peut seule guérir radicalement le malade. Baisse la tête, fier Sycambre, dit-il à la raison : sous peine de renoncer à toute solution, il faut subir la mienne, car enfin j'ai surabondamment fait voir que les autres ne valent rien.

Une pareille argumentation n'est pas entièrement inadmissible, à condition toutefois que le mystère derrière lequel on se réfugie résulte nécessairement de la nature des choses et ne puisse être mis sur le compte des docteurs qui, tout en suant sang et eau pour résoudre le problème, ne réussissent parfois qu'à l'embrouiller. Mais même alors, la raison confiante dans l'unité de la vérité ne subit de telles fins de non-recevoir qu'à titre provisoire. Elle contrôle avec un soin nouveau et les prémisses et la suite des déductions pour sortir de l'impasse où elle ne saurait se résigner à être acculée.

comprendre plus ou moins, mais bien « l'intelligence progressive » de faits historiques, psychologiques ou moraux qui, eux, demeurent immobiles et fixes. On conçoit à merveille que M. Naville dise du dogme compris à sa façon : « C'est là ce qui éloigne beaucoup d'esprits du dogme, parce que l'autorité qui en est inséparable se présente à eux comme une chaîne... » Nous dirons au contraire que le dogme a un attrait irrésistible pour tout homme qui éprouve le besoin de se rendre compte de sa foi, puisqu'il représente le côté humain dans l'appropriation du christianisme : il résulte des efforts, éminemment libres, auxquels se livre l'intelligence du fidèle en vue de comprendre les faits dont lui parle l'Ecriture, et qui trouvent de profonds échos dans sa conscience. Trop souvent bien des gens rejettent la vérité évangélique précisément parce qu'on veut la leur faire recevoir sous la forme vieillie du dogme d'une autre époque qui a fait son temps. C'est là l'indication certaine qu'une révision complète des dogmes du passé est devenue indispensable.

Ici le défaut de la cuirasse n'est pas difficile à découvrir. « Il ne serait nullement conforme à la justice de Dieu, dit M. Secrétan, et moins encore, si possible, à son amour, que nous fussions rendus responsables d'une faute que nous n'aurions point commise. Je ne m'arrêterai pas à le démontrer. On sait quelles armes une interprétation superficielle du dogme de la déchéance fournit à l'incrédulité. Ses coups sont ici redoutables, parce qu'ils frappent le chrétien dans la meilleure partie de lui-même ; ils atteignent la conscience morale, et comment admettre que la véritable religion contredise jamais la conscience, puisque c'est à la conscience que la religion en appelle pour témoigner de sa vérité ? — Non, si nous sommes traités en coupables, c'est que nous le sommes en effet ; et si nous sommes coupables dès notre naissance, c'est que nous avons commis le mal avant de naître. » (Pag. 192.)

On le voit, toutes ces considérations reposent sur l'idée que nous naissons coupables. Mais d'où notre philosophe a-t-il tiré cette assertion fort grave qu'il présente comme un axiome incontestable ? Ce n'est assurément pas la conscience naturelle ou chrétienne qui la lui a suggérée, car s'il est une prétention contre laquelle tout notre être se révolte c'est bien celle-là[1]. L'analyse de notre triste condition, nous en tombons d'accord, conduit à l'idée d'une chute, mais, ce qui est fort différent, elle ne nous amène pas à nous reconnaître coupables d'une faute que nous aurions commise avant de naître. Sans doute M. Secrétan, qui n'est jamais à bout de ressources, se rabat sur l'avenir : ce que la conscience ne nous dit pas aujourd'hui elle nous le dira peut-être un jour. « Il est vrai que nous n'en avons aucun souvenir (de la faute commise avant la naissance), mais peut-être n'en sera-t-il pas toujours ainsi. » Nouveaux faits, nouveaux conseils. En attendant, si nous voulons connaître l'homme et la vérité, il convient de nous laisser guider par ce que la conscience nous dit et non par ce que messieurs les

[1] M. Secrétan aura beau faire; après avoir à tel point méconnu les données les plus élémentaires de la conscience, il ne réussira jamais à faire admettre que des préoccupations avant tout morales ont présidé à la conception générale de son système.

docteurs aimeraient bien lui faire dire pour arrondir leur système. Vous êtes-vous jamais repenti du péché d'Adam? demanda un jour un docteur profond à un jeune candidat qui se présentait devant un jury d'examen en vue d'être admis à l'exercice du saint ministère? — Le jeune homme, pris au dépourvu, avoua ingénûment qu'il n'y avait jamais songé. Et ces docteurs ultra-calvinistes, — moins patients que M. Secrétan qui se complaît toujours dans les mêmes régions qu'eux, — déclarèrent impropre au saint ministère ce jeune candidat, organe de la conscience humaine et chrétienne.

Serait-ce donc à l'école des théologiens que notre auteur aurait emprunté son fameux axiome? Il n'y paraît pas, car M. Secrétan nous avertit qu'il ne soumet l'interprétation des faits « à l'autorité d'aucun symbole, d'aucune exégèse. » Cette indépendance-là convient tout à fait à un philosophe. Au surplus si le nôtre avait consulté les docteurs, ils n'auraient guère servi qu'à le fourvoyer, à moins qu'au lieu de compter les autorités il n'en eût apprécié la valeur. Or c'est là ce qu'un philosophe est toujours appelé à faire. En somme il est donc regrettable que M. Secrétan n'ait pas consulté l'exégèse et les symboles, à simple titre de renseignement. Il aurait appris que déjà dans les temps anciens, et surtout dans les années qui séparent la publication des deux éditions de la *Philosophie de la liberté,* il s'est élevé des voix puissantes pour protester contre le prétendu axiome sur lequel se base toute son argumentation. Les philosophes, sans nul doute, ne sauraient être trop jaloux de leur indépendance à l'égard des théologiens, mais il faudrait aussi se garder soigneusement de prendre le patois de Canaan comme parole d'Evangile, sous peine de reproduire sur une échelle colossale la célèbre mésaventure de la dent d'or[1].

Déjà du temps de la réformation la tendance dont les théories de M. Secrétan et de Julius Müller sont les deux branches extrêmes, avait provoqué les protestations de Zwingle. Le

[1] Le bruit se répand un jour qu'un enfant est né avec une dent d'or! Les docteurs se mettent aussitôt en campagne pour rendre à qui mieux mieux compte d'une si grande merveille. Dans leur grand zèle, il n'oublièrent qu'une chose : de constater la réalité du fait!

réformateur suisse admet bien que la chute d'Adam a entraîné un désordre non-seulement physique, mais encore moral ; de sorte que les hommes, bien loin de naître aujourd'hui dans l'état d'innocence de leur premier père, sont atteints d'une certaine impureté native, affectés d'une forte disposition au mal. Mais cette disposition au mal, justement parce qu'elle n'est point du fait de l'homme, ne saurait lui être imputée comme une faute : elle n'est qu'un mal, qu'une maladie introduite dans la nature humaine par la chute, mais nullement un péché proprement dit. Le péché n'apparaît seulement chez l'individu qu'après l'éveil de la conscience morale, lorsqu'il cède aux sollicitations de sa nature mauvaise. Il ne se contente pas alors de se souiller de péchés actuels, mais, fortifiant cette inclination native au mal, il l'élève à la hauteur d'une disposition dominante qui devient à son tour la source de divers péchés actuels. L'homme n'est responsable que pour avoir cédé à ces sollicitations naturelles au mal ; les actions mauvaises qui en sont résultées sont les seules qui le constituent coupable.

Plusieurs théologiens modernes se sont attachés à prévenir les conséquences pélagiennes qu'on pourrait tirer de cette doctrine. Ils n'admettent pas seulement que les forces morales de la nature humaine sont atteintes par le fait de la chute, mais ils considèrent cette corruption innée comme la cause de ces actes de péché qui chez chacun de nous entraînent culpabilité, sans admettre toutefois qu'il soit au pouvoir de la liberté individuelle de prévenir le résultat. L'homme naîtrait donc pécheur, mais nullement coupable. *Pour qu'il y ait péché, il n'est pas indispensable, ainsi qu'on le suppose volontiers, de présupposer une détermination consciente de la volonté pour le mal.*

Nous reviendrons plus tard sur les objections que ce point de vue-là ne manque pas de provoquer. Disons seulement que, sans répondre à tout, cette doctrine a le grand avantage de simplifier la question. Le fameux axiome de M. Secrétan se trouvant compromis, on se sent encore plus à l'aise à l'endroit des nombreux mystères contre lesquels se révolte la raison.

Cette fameuse idée de la solidarité que M. Secrétan manie avec une admirable dextérité, comme une massue destinée à

écraser sans miséricorde tous les adversaires, cette parole fatidique qu'il prononce avec une persistance infatigable pour réduire la raison au silence, en lui imposant les philosophèmes les plus impossibles, ce terrible problème se trouve considérablement simplifié. Oui, nous sommes solidaires d'Adam, c'est-à-dire, nous subissons les conséquences physiques et morales d'une faute commise par lui et non par nous. N'est-ce pas là le sens qu'a toujours eu le mot solidarité : supporter les conséquences d'une faute qu'on n'a pas commise personnellement ? Mais jamais on n'a entendu désigner par solidarité la co-participation à une faute ou à un crime. Si à tout prix vous voulez conserver cette idée, de grâce, respectez la langue ; parlez-nous de complicité, de participation. Alors au moins nous vous comprendrons. Quant à nous, l'idée de solidarité nous paraît impliquer la notion de multiplicité ou du moins de dualité. Pour qu'il y ait solidarité, il faut au moins deux personnes s'engageant à supporter en commun, l'une pour l'autre, les chances d'une entreprise. Ce terme de jurisprudence désigne « un *engagement* par lequel deux ou plusieurs personnes *s'obligent* les unes pour les autres, et chacune pour toutes, s'il est nécessaire. » Même dans ce cas, à la suite d'un engagement libre, la solidarité n'implique nullement culpabilité. Un négociant qui se sera associé avec un autre, sera bien solidaire de la ruine dans laquelle l'aura entraîné la faute de son co-intéressé, mais nul ne songera à le tenir pour coupable, s'il s'est d'ailleurs conduit honnêtement et s'il avait préalablement pris toutes les informations possibles pour s'assurer de l'habileté et de l'honnêteté de celui qui a amené sa chute. Or, dans le cas d'Adam, il ne peut être question ni de culpabilité, ni même de solidarité : le chef de la race n'a pas en effet reçu les pleins pouvoirs de ses descendants, s'engageant à accepter les conséquences, bonnes ou mauvaises, de l'épreuve à laquelle il allait être soumis. Enfin, du moment où il y aurait eu participation des descendants à la faute première, il y aurait plus que simple solidarité [1].

[1] D'après M. Secrétan, le lien incontestable de fraternité qui unit tous les hommes réclamerait l'unité d'origine. M. Renouvier a déjà répondu : « Nous ne voyons point pourquoi le précepte de fraternité ne serait ap-

Au fond c'est bien une vraie complicité, une coopération réelle et effective que postule tout le système. Mais voici l'étrange position de M. Secrétan : il ne peut établir la coopération personnelle, condition indispensable de la culpabilité, puisque l'individualité ne fait son apparition qu'après la chute dont elle est une conséquence ; il peut encore moins établir la solidarité, puisqu'alors il faudrait au moins deux êtres et que sa créature primitive est une. Que faut-il donc entendre par cette solidarité qui doit jouer un si grand rôle dans tout le système ? Ni plus ni moins que l'antique doctrine de l'imputation, qui a eu l'insigne honneur d'être reprise par un philosophe alors que les théologiens n'en voulaient déjà plus ! ! Car, enfin, vous avez beau radoucir les termes, nous parler de solidarité, vous réfugier derrière l'incompréhensible et le mystère forgé à plaisir, du moment où vous me déclarez coupable d'une faute que je n'ai pas commise, puisque je n'existais pas encore comme être libre, personnel, conscient, ce ne peut être que par imputation. Vous n'auriez le droit de parler de solidarité que si j'avais remis mes pleins pouvoirs à Adam, avec mission de me représenter et en déclarant accepter à l'avance les résultats de l'épreuve à laquelle il allait être soumis. Comment l'aurais-je fait si je n'étais pas né [1] ?

plicable qu'à des êtres d'unique origine et de nature identique.» M. Secrétan a insisté à son tour en faisant valoir des considérations qui peuvent établir l'unité morale de l'humanité, mais nullement son unité ontologique primitive et collective et encore moins l'unité de *toute la créature intelligente* (comme le postule le système), anges, hommes, démons, ou mieux encore l'unité de l'étoffe première dont les trois ne sont que les débris. Voir la lettre de M. Secrétan dans la *Critique philosophique*. (N° 48, pag. 341 et suivantes, janvier 1873.)

[1] M. E. Naville établit que la responsabilité, et la volonté qui est sa condition, ne sont pas des faits d'une nature purement individuelle. « Bonaparte était sans doute le premier responsable des désastres de la retraite de Russie. Mais suivez les origines de ce grand malheur ; demandez-vous ce qui l'avait amené au pouvoir, ce qui l'avait conduit à chercher la gloire militaire comme une nécessité de sa position; et sans absoudre son ambition démesurée, vous verrez la responsabilité s'étendre avec le long enchaînement et les entre-croisements multipliés des fils de l'histoire. » (Pag. 228.) Tout cela est incontestable. Seulement

« Dans la tentative des anciens et des nouveaux docteurs de montrer que quelque chose d'inné peut entraîner culpabilité, nous ne pouvons voir autre chose qu'un essai ingénieux

on ne voit pas la portée de tels exemples dans le cas qui nous occupe. Il resterait à prouver que les hommes dans la chute d'Adam ont pu encourir une responsabilité du genre de celle de la France dans les folies des Bonaparte.

M. Naville insiste aussi beaucoup sur la solidarité. « *Nul, dit-il, ne supporte justement que la conséquence des actes qu'il a accomplis.* » Mais encore ici les faits cités viennent contredire le principe. Le fils souffre des folies de son père et de ses ancêtres. Direz-vous qu'il souffre injustement ou bien qu'il a participé à des actes dont il subit les conséquences? Choisissez! Frédéric Bastiat, dont M. Naville invoque l'autorité, insiste beaucoup sur le fait de la solidarité, mais il a soin de nous dire que pour subir les conséquences nous n'avons nullement besoin d'avoir pris part aux actes : « Il n'y a pas un homme sur la terre, dit-il, dont la condition n'ait été déterminée par des milliards de faits *auxquels ses déterminations sont étrangères.* » Voilà le mystère de la solidarité devant lequel tout le monde s'incline, parce que le fait s'impose à nous. Si on entend dire que nous sommes solidaires d'Adam dans ce sens-là, nous n'avons rien à objecter ; oui, nous subissons les conséquences de sa faute sans y avoir participé. Mais pourquoi la solidarité, qui dans les cas ordinaires n'impliquerait pas participation *à la faute*, l'impliquerait-elle ici ? On invoque les droits de la justice. Mais la justice n'a rien à faire dans la question ; car l'homme ne naît pas coupable, mais simplement malade. D'accord, s'il naissait coupable la justice réclamerait qu'il eût été complice : mais niant l'effet, nous n'avons nul besoin de remonter à une pareille cause.

On insiste encore. Puisque la postérité subit les conséquences de la chute, la justice réclame qu'elle y ait pris part. — Nous nous bornons à renvoyer nos honorables contradicteurs aux innombrables phénomènes de solidarité qu'ils se plaisent à invoquer; ne nous montrent-ils pas qu'on peut supporter les conséquences sans avoir en rien participé à l'acte qui les a provoquées? Pourquoi n'en serait-il pas de même pour la chute du premier homme? Le mystère de la solidarité demeure, j'en conviens, mais à quoi bon, sous prétexte de l'expliquer, le compliquer d'un mystère plus grand encore?

M. Naville dit de la doctrine de l'imputation de la faute (que nous ne soutenons pas) que, pour elle, se faire comprendre c'est être rejetée. C'est pour une raison opposée que nous repoussons la solution réaliste qu'on nous propose. Qu'on appelle au secours toutes les exigences de la logique, escortées des ressources inépuisables d'une imagination riche et

de montrer que l'irrationnel est rationnel, que l'inconcevable est concevable. » (Pag. 349.)

C'est un théologien qui tient ce langage. Car les rôles sont ici étrangement intervertis : ce sont les théologiens qui doivent voler au secours de la raison lestement jetée par-dessus bord,

ingénieuse, jamais on ne réussira à nous faire comprendre qu'avant d'exister comme individus conscients nous ayons pu prendre part à un acte coupable engageant notre responsabilité. Avant d'être des êtres moraux, nous ne saurions avoir commis un acte immoral. Fallût-il vous accorder, ce que nous ne faisons pas, que l'humanité entière existait réellement dans le premier couple, ce genre d'existence, d'ailleurs complétement incompréhensible, ne suffirait pas pour engager la responsabilité des individualités morales qui ne devaient faire leur apparition que plus tard. A quoi bon donc toutes ces fictions ? Elles n'ont qu'un seul but : échapper à l'idée d'imputation. Et pourquoi ne veut-on pas de cette doctrine ? simplement parce que la conscience ne permet pas de déclarer les descendants coupables d'une faute qu'ils n'ont pas commise. Au lieu donc de recourir à une participation imaginaire dont la mémoire et la conscience n'ont conservé aucun souvenir, il faudrait examiner préalablement si l'homme naît réellement *coupable*. La raison, la conscience, l'Ecriture s'accordent pour proclamer qu'il n'en est rien. Du moment où il ne s'agit plus de culpabilité se transmettant par héritage, tous les autres legs que nous a faits notre premier père rentrent dans le grand mystère de la solidarité qu'on se plaît à invoquer, mais qu'il faut renoncer à expliquer, surtout quand on ne sait proposer qu'un nouveau mystère plus obscur encore et qui plus est singulièrement fantastique. Que ces philosophes sont donc étranges ! N'auront-ils jamais assez de sagesse et de courage pour oser avouer franchement qu'ils ignorent quelque chose ! C'est cependant l'unique moyen de sauver le peu qu'ils savent, au jugement d'une génération éminemment critique, prête à retourner contre eux tous les arguments dont ils abusent quand ils se combattent les uns les autres.

M. Naville s'est d'abord déclaré neutre sur ces points-là ; au moment où parut la première édition de l'ouvrage de M. Secrétan, il n'approuvait que l'idée fondamentale, la liberté absolue de Dieu. « A partir, ajoutait-il, des doctrines corrélatives de l'état primitif de la créature et de la chute, les assertions de l'auteur nous font éprouver une sorte d'étonnement qui résulte de ce qu'elles ont pour nous d'absolument nouveau. » Le temps aidant, l'étonnement s'est changé, comme on vient de le voir, en une pleine conformité de sentiments... Voir un compte rendu de la *Philosophie de la liberté* dans la *Bibliothèque universelle* de 1849, série IV, N° 11.

en vue d'arriver, nous assure-t-on, à une explication rationnelle de toutes choses.

VIII

Mais cette hypothèse qui veut que chacun de nous naisse coupable, repoussée par la raison et par la conscience chrétienne, serait-elle du moins favorisée par l'Ecriture? C'est encore là un fait dont aurait dû s'enquérir une philosophie qui se fait gloire d'être avant tout une apologie du christianisme. L'indépendance du philosophe ne peut aller jusqu'à ne pas prendre connaissance de la cause qu'il veut plaider. De plus, si cette hypothèse se fondait sur l'Ecriture, le moment serait venu pour prendre sa revanche : « C'est mon grand zèle à vous défendre, pourrait dire M. Secrétan aux théologiens, qui me pousse irrésistiblement dans la voie de ces mystères dont vous ne voulez pas, bien que seuls ils puissent sauver votre cause, en rendant pleinement compte de tout. »

Pour commencer par la lettre de la Bible, on ne peut alléguer qu'un seul passage de nature à prouver que l'homme n'ait coupable. C'est celui d'Eph. II, 3, en ces mots: *Nous étions de notre nature des enfants de colère comme les autres.* Les coupables peuvent seuls être objets de colère ; le passage paraît décisif.

Mais une explication, réclamée par tout le contexte, aboutit à un sens qui met ce passage étrange en parfait accord avec l'esprit de l'Ecriture, avec les exigences de la raison et avec les besoins de la conscience chrétienne.

« Si on lit ce passage sans parti pris, quelle est la pensée à laquelle on doit s'attendre? Après avoir décrit l'état de péché des chrétiens d'entre les juifs, l'écrivain les présente comme objets de la colère de Dieu. Et lorsque l'apôtre ajoute *comme les autres,* comme aussi les païens, on ne peut songer qu'à l'idée intermédiaire suivante : bien que les chrétiens d'entre les juifs se soient trouvés placés par nature dans une position favorisée à l'égard de Dieu. C'est là la seule pensée que l'apôtre entend exprimer par ces mots : Καὶ ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς

καὶ οἱ λοιποί. Qu'on ne sépare que ce qui est séparé; qu'on ne mette en opposition que ce qui doit y être mis en tenant compte des mots. Le mot *colère* est manifestement séparé d'*enfants* par le mot *nature*. Ce qui est exprimé avec colère (de colère, comme les autres) est opposé à ce qui est désigné par *enfants par nature*. Dès qu'on sépare ainsi ce qui doit être séparé d'après la position des mots, et qu'on place une première virgule avant *enfants*, et une seconde après *par nature, colère* s'unit avec *nous;* alors *enfants par nature* doit être pris comme opposé à *de colère; nous étions* par suite de notre péché actuel, bien qu'enfants par nature, objets de colère comme les autres (les païens). Quoique par suite d'un choix objectif nous fussions enfants, en tant qu'appartenant au peuple de Dieu, ce privilége, par suite de notre état subjectif (*nous avons tous conversé autrefois dans les convoitises de notre chair*), ne nous a nullement mis à l'abri de la colère de Dieu: nous tombions sous ses coups, comme les autres... »

« Notre texte renferme ainsi d'une manière concise la pensée qui est développée tout au long dans le premier chapitre de l'*épître aux Romains*. Il n'est donc nullement question ici d'une *culpabilité innée*. Ce passage ne saurait être avancé comme *dictum probans* ni d'une manière immédiate, ni d'une manière médiate pour établir une culpabilité imputable se transmettant par la procréation [1]. »

« Rien dans l'anthropologie de saint Paul n'implique non plus l'idée d'un péché héréditaire des enfants d'Adam entraînant *culpabilité personnelle*. Bien loin de naître coupable, voici comment, par le concours de quelles circonstances complexes l'homme le devient. » Il est incontestable que l'apôtre place le fait empirique du péché de chaque individu dans un rapport organique avec celui d'Adam. (Rom. V, 12-21.) Mais ce rapport ne va nullement jusqu'à entraîner la culpabilité personnelle de chaque individu par suite de la décision primitive d'Adam. Nous avons déjà vu ce qu'ont d'insuffisant à cet égard les diverses tentatives de présenter cette doctrine de l'imputation.

[1] Voir la justification de cette interprétation, pag. 328, 330.

A cela vient s'ajouter une considération positive. Dans ce cas-là, le péché des descendants ne pourrait être considéré que comme un malheur, une calamité qui n'aurait pu être qu'objet de pitié, de compassion. Or il n'en est pas ainsi, puisqu'au jour de la colère il sera rendu à chacun *suivant ses œuvres* (Rom. II, 6), de sorte que la condamnation personnelle de l'individu, d'après laquelle son péché lui est imputé, résultera non pas de la chute d'Adam, mais de la conduite indépendante d'un chacun. Tout cela suppose que la condamnation à mort ne devient pour la race entière une équitable rétribution du péché que parce que tous les descendants viennent se ranger, à la suite de leur père, comme autant de pécheurs personnellement coupables et responsables. (Rom. V, 16, 18; comp. 1 Cor. VIII, 46; Job IX, 2; XIV, 4; XX, 9.) — En second lieu, sans s'expliquer ni sur le genre, ni sur les moyens de l'action de Satan, saint Paul l'admet pour nous comme pour Adam. Néanmoins l'état actuel de péché n'est pas provenu *exclusivement* de Satan. — En troisième lieu, il y a chez l'enfant une certaine impureté dès la naissance. La convoitise est déjà chez l'enfant un effet du péché ; celui-ci est présenté comme un germe enraciné dans l'homme; se développant au moyen de la conscience morale, il fait que la décision de l'homme a lieu d'une manière hostile à la loi. Enfin, pour déterminer la culpabilité, un acte de liberté s'interpose entre la disposition au péché et l'acte entraînant responsabilité.

L'intervention de ce quatrième facteur pourrait paraître inutile aux yeux d'une logique plus préoccupée de l'exactitude des formules que d'une soigneuse étude des faits. Tous les descendants d'Adam, dira-t-on, ayant hérité de lui une disposition au péché qui, aussi longtemps que la rédemption n'intervient pas, les met au pouvoir de Satan, il semble que tous les hommes ont péché par suite d'un développement naturel commençant avec la faute de leur premier père.

Mais c'est là une conclusion repoussée par toute l'anthropologie de l'apôtre des gentils. En dépit des assertions de ses prétendus disciples modernes, il admet un attrait incontestable pour Dieu et pour la loi (Rom. 1, 20; VII, 23), qui peut

porter l'homme à haïr le mal et à répudier les œuvres qui en résultent comme n'étant pas siennes. (Rom. VII, 20.) En second lieu le rapport qui s'établit entre la disposition au bien et celle au mal, donne les diverses vies humaines, qui, d'après saint Paul, représentent divers degrés de moralité. En troisième lieu, quel peut être le sens des nombreuses exhortations de Paul à la repentance et à la conversion? C'est que tout en enseignant que le pécheur est esclave du péché (Rom. VII, 15) et tout en ayant l'air de dire que cette servitude n'admet de liberté « qu'à l'égard de la justice » (Rom. VI, 20), il ne statue néanmoins aucune contradiction absolue entre cette servitude d'une part et la possibilité de se déterminer autrement d'autre part. En effet, d'après saint Paul, la bonne détermination du pécheur peut consister à chercher la rédemption. En quatrième lieu, l'état dans lequel les descendants d'Adam se trouvent naturellement n'est pas un état de vraie liberté, mais saint Paul admet cependant qu'il peut y avoir chez l'homme des actes de liberté. Ce qui le prouve, c'est que, d'après lui, la foi qui consiste à s'approprier la grâce offerte par Dieu n'est pas un acte imposé ou violentant l'homme, mais de la part du pécheur une assimilation du Dieu de la révélation, basée sur une détermination consciente, en d'autres termes, un fait de liberté [1].

On le voit, le problème est beaucoup plus complexe que ne le supposent les hommes amateurs avant tout de théories absolues qui finissent toujours par éclater au contact des faits. Il s'agit ici de savoir comment le péché actuel peut être, chez chaque individu, à la fois la conséquence de la disposition au mal héritée d'Adam et le produit de la libre détermination humaine. L'augustinisme et le pélagianisme se serrent ici de si près qu'il paraît impossible de s'interposer. C'est cependant ce qu'il est indispensable de faire sous peine de méconnaître les besoins de la conscience chrétienne et les données de l'Ecriture. Nous venons de rappeler quelques faits qui empêchent d'interpréter la pensée de l'apôtre dans le sens de l'augustinisme. Il ne serait pas moins téméraire de prétendre le faire

[1] Pag. 343.

verser dans le sens du pélagianisme. Nous sommes incontestablement devenus pécheurs par suite du péché d'Adam. (Rom. V, 12.) On ne peut prétendre que chacun de nous est l'arbitre exclusif de sa destinée, ni affirmer qu'il y a dans chaque homme une liberté d'indifférence lui permettant de se prononcer à chaque instant, avec une égale facilité, pour le bien ou pour le mal.

Si on veut résoudre la difficulté il faut, avec saint Paul, distinguer entre le péché objectif, qui est un état contraire à la volonté de Dieu, et le péché subjectif. Pour qu'il y ait péché, dans ce dernier sens, « il faut toujours la connaissance de la loi et la conscience d'une libre transgression. En effet cet élément formel du péché, qui seul donne naissance à la culpabilité, ne peut jamais se trouver chez moi comme conséquence du péché d'un autre. Toutefois le péché est, en tout premier lieu, quelque chose d'objectif, un acte, ou une manière d'être contraire à la volonté de Dieu. C'est ce côté objectif qu'il faut avoir en vue quand on dit que tous les descendants d'Adam sont, par suite de sa transgression, devenus pécheurs par leurs dispositions ou par leurs actes. Mais bien qu'il ne soit encore rien décidé sur le côté formel, subjectif du péché, cette déclaration de saint Paul implique cependant que les descendants d'Adam ne peuvent avoir possédé une liberté lèur permettant de ne pas violer la loi de Dieu, soit par leurs dispositions, soit par leurs actes. Ils ne peuvent donc avoir été capables de faire exclusivement le bien. »

Voilà pourquoi on ne saurait admettre une liberté de choix et d'indifférence chez tous et à tous les degrés du développement : dans le domaine religieux et moral, la liberté de choix n'est que relative. « D'une part sous l'action de la discipline divine, de l'autre en présence des manifestations de la grâce divine, l'homme peut s'éloigner intérieurement du mal, désirer le secours, le saisir quand Dieu le lui offre en Christ, et aussi mépriser la discipline et la grâce de Dieu, s'en détourner. Telle est la liberté latente, compatible avec la servitude du péché. Elle se manifeste dans les actes de repentance et de foi ; c'est la limite pour la nécessité du péché actuel en présence de la

détermination au péché provenant de la nature. Même après la chute, il y a pour l'homme de ces moments où il s'agit de se prononcer pour ou contre Dieu. Et toutefois, aussi longtemps que Christ n'est pas là, il ne peut effectuer un changement pareil qui amène des dispositions de cœur entièrement nouvelles... »

« Ainsi, pour concilier les facteurs en apparence exclusifs les uns des autres qui ont produit notre état actuel de péché et qui le présentent à la fois comme le produit de la disposition au péché venant d'Adam et de la détermination personnelle, il faut accorder à chacun non pas une valeur absolue, mais un simple valeur relative. La disposition au péché, innée à l'homme, concourt à lui faire prendre sa détermination, puisque la détermination antérieure exerce toujours son influence quand il s'agit d'en prendre une nouvelle. Mais il ne peut être question que d'une détermination relative; il n'y a pas de dépendance absolue de la disposition mauvaise, car l'homme, en se déterminant à nouveau, peut réagir contre la détermination antérieure, sinon d'une manière radicale, du moins suffisamment pour se tourner vers Dieu, chercher le salut, le saisir quand il lui est offert. D'un autre côté l'homme, en face de sa disposition native au péché, n'est pas entièrement indépendant : quand il est question de prendre une détermination, il est relativement prédéterminé à se prononcer dans un sens plutôt que dans l'autre. » (Pag. 345 et suivantes.)

Voici donc le résultat auquel nous arrivons. « Pour qu'il y ait responsabilité et culpabilité chez les descendants d'Adam, il n'est pas indispensable que leur décision personnelle en soit la cause exclusive et absolue, il suffit de son concours. De sorte que les descendants d'Adam ne sont ni absolument responsables, ni absolument coupables, mais seulement relativement responsables et coupables » (pag. 353), à la suite du péché actuel et personnel.

Mais en faisant ces concessions, qu'on ne peut refuser sous peine de tomber dans un pélagianisme qui ne connaît pas la nature humaine, aurions-nous peut-être mis le pied sur la pente fatale qui conduit aux dernières conséquences de l'au-

gustinisme? En déclarant la responsabilité relative ne la détruit-on pas entièrement? La rédemption ne cesse-t-elle pas d'être nécessaire? Dieu n'est-il pas injuste du moment où il exécute sur les descendants le jugement qui avait été porté contre Adam, dès que ceux-là ne sont plus des coupables de naissance, ayant participé à sa transgression?

Ce sont là tout autant de questions auxquelles Julius Müller n'hésite pas à répondre affirmativement, et il est probable que les réalistes, partisans d'une chute de l'espèce entière, n'hésiteraient pas à se joindre à lui. « Dès que le péché actuel est la conséquence inévitable du péché inné, c'est le cas d'appliquer la maxime: *causa causæ est causa causati,* c'est-à-dire la chute est tout aussi bien la cause du péché actuel qu'elle est la cause de la mauvaise disposition héréditaire. Si donc le péché originel ne nous est pas imputable parce qu'il se trouve en nous du fait d'un acte du premier homme, il en résulte nécessairement que les péchés actuels échappent à leur tour à toute responsabilité. Il est bien vrai que la présence des derniers dans notre vie est le fait de notre activité, ce qui ne saurait être le cas du premier. Mais c'est là une différence qui, dans les circonstances données, ne saurait tirer à conséquence. Dès l'instant où cette activité n'est plus cette liberté de libre décision, elle n'est plus que la forme particulière sous laquelle, dans le domaine de la vie morale, s'accomplit le passage de la cause à l'effet, chose d'ailleurs tout à fait nécessaire. Le pécheur, en dépit de toute sa liberté formelle, quand on considère les choses du point de vue de la réalité, n'en demeure pas moins, à tous égards, déterminé par le principe dominant duquel provient son péché. Le péché actuel serait par conséquent hors d'état d'entraîner aucune culpabilité. » (Pag. 354.)

Pour renverser ce raisonnement Ernesti fait une remarque fort simple. Vous auriez raison, dit-il, si afin qu'il y eût culpabilité la condition morale devait être le produit *absolu* et *exclusif* de l'activité personnelle. « Mais nous nions justement que, pour qu'il y ait culpabilité, l'individu doive être la cause *absolue* et *exclusive* du fait. Le concours ne doit sans doute pas faire défaut, mais il suffit. A la vérité, l'homme n'est pas

responsable, en tant qu'il ne peut empêcher le péché originel de se traduire avec puissance en dispositions et en actes mauvais: mais il est responsable en tant qu'il peut réagir contre cette puissance. Si donc le pécheur, malgré toute son activité formelle, considéré au point de vue réel, se laissait complétement déterminer par le principe dominant l'état duquel son péché procède, le péché actuel ne serait plus qu'une forme particulière sous laquelle le péché originel se manifesterait nécessairement: il n'entraînerait pas culpabilité. Mais nous nions précisément que, quand il commet le péché actuel, l'homme soit complétement déterminé par la disposition innée. Appuyé sur les déclarations de l'apôtre (Rom. VII), nous prétendons que, quoique privé de la liberté réelle, le pécheur n'est cependant déterminé que conditionnellement, vu qu'il serait déterminé tout autrement par le péché originel s'il ne réagissait pas contre lui. Il aboutirait alors toujours avec nécessité à l'endurcissement, à se poser comme Dieu en face de Dieu. Il ne pourrait plus être l'objet que d'une rédemption mécanique, tandis que saint Paul admet, en dehors de la rédemption, des degrés divers de moralité et de corruption. La rédemption ne peut avoir lieu selon lui que lorsque, à la suite d'une vraie réaction contre la puissance du péché, le salut est recherché intérieurement et saisi quand il est apporté. On ne saurait donc dire que la responsabilité relative soit équivalente à l'absence de responsabilité. Bien au contraire, celle-ci conserve toute sa réalité ou mieux encore elle ne devient vraie que lorsque, débarrassée de toute fiction, elle correspond, d'une manière vivante, à la réalité. » (Pag. 355.)

Il semble que dès qu'on admet cette responsabilité relative, une réconciliation générale de tous les hommes n'est plus nécessaire. Pourquoi en effet chaque individu, tout en étant hors d'état d'échapper à la puissance du péché, une fois introduit dans l'humanité par Adam, ne pourrait-il pas, dans tout le cours de son existence, réagir contre lui d'une façon telle à n'y consentir jamais, le sachant et le voulant, à se maintenir ainsi à l'abri de culpabilité proprement dite? On ne peut nier cette possibilité qu'en enlevant à la responsabilité, chez les

descendants d'Adam, ce qui la constitue. Est-ce à dire que la nécessité de la réconciliation devienne incertaine? Il le semble bien, puisque ce qui en est la condition absolue, la culpabilité générale, est rendue à son tour incertaine par le fait qu'on ne peut en prouver la nécessité et qu'il faut se borner à en affirmer la réalité.

Un fait paraît toutefois contredire cette conclusion. Au fond toutes les consciences donnant leur assentiment à la doctrine de la culpabilité générale, il semble que celle-ci ne puisse être considérée comme un fait arbitraire mais comme une vraie nécessité. Néanmoins ce n'est là qu'une illusion logique qui ne peut être surmontée autrement que par chaque conscience individuelle. Voici la conclusion générale d'Ernesti : « Il résulte de tout cela qu'on ne peut avancer aucune preuve inductive proprement dite pour établir l'universalité de la culpabilité. Voilà pourquoi saint Paul n'a jamais entrepris d'en donner une. A divers égards, la généralité de la culpabilité est une hypothèse ; l'expérience objective ne suffit pas pour l'établir, mais sa vérité est prouvée par la conscience de chaque individu. Chacun sait en effet que ce n'est pas sans son consentement qu'il a été placé dans l'état de péché où il se trouve. Ce n'est que dans ce sens, et dans ce sens seulement, qu'on peut dire avec Augustin : *Non inviti tales sumus.*

Nous touchons au terme de notre étude, mais le dernier mot n'est pas encore dit. Nous arrivons même à ce moment critique où tout système bien décidé à tenir compte des faits sera peut-être toujours contraint de faire fléchir la rigueur logique. Nous venons nous heurter ici à une des énigmes les plus douloureuses de la vie, la mort corporelle, la séparation de l'âme et du corps par la décomposition de ce dernier. Pour les individualistes extrêmes comme Julius Müller, pour les réalistes qui maintiennent une chute collective, ce fait ne présente aucune difficulté. Tous les hommes naissent coupables, rien de plus simple que de les voir passer par la mort qui est le salaire du péché. Le problème est beaucoup plus complexe pour nous. Adam seul, de notre point de vue, devrait être frappé de mort corporelle, puisque seul il a péché. La justice de Dieu ne

paraît-elle pas mise en question lorsqu'elle assujettit à la mort tous les membres de la race? Est-ce bien là faire à chacun suivant ses mérites et ses démérites?

Ernesti prétend lever la difficulté en établissant une analogie avec l'œuvre rédemptrice de Christ. « Bien qu'aucun des fidèles n'ait été obéissant comme Christ, ils n'en seront pas moins traités comme justes à cause de lui. C'est là le décret objectif de Dieu qui trouve sa réalisation subjective chez ceux qui croient. Ce décret paraît entièrement incompréhensible au point de vue d'une conception tout à fait légale de la justice divine. En effet, au point de vue légal, nul ne peut avoir part à un bien qu'il ne lui ait été promis par la loi à la suite d'un acte particulier. De sorte que l'attitude qu'une personne prend à l'égard de la loi ne peut profiter à une autre. De ce point de vue-là, la mort venant sur toute la race par suite du péché d'Adam paraît également un fait incompréhensible. Dans l'autre cas, c'était la grâce, dans celui-ci, c'est la colère, qui paraît aller trop loin. »

Ce système de compensation est-il aussi satisfaisant que répandu? Le décret arbitraire de la rédemption justifierait-il donc le décret de condamnation à mort de tous les descendants d'Adam? Au lieu de résoudre la première difficulté ne se borne-t-on pas à la grossir en l'augmentant d'une seconde?

Ernesti semble si peu satisfait de cette tentative pour émousser les angles et le tranchant de l'objection, qu'il finit par reconnaître toute la force de cette dernière. « ..... La notion de justice, dit-il, telle qu'elle se forme au point de vue strictement légal, n'est plus applicable dès qu'il s'agit de désigner la conduite de Dieu à l'égard des qualités morales de l'homme... Par un seul homme la mort est venue sur tous les hommes. Il est certain qu'au point de vue légal, strict, c'est là une dispensation providentielle injustifiable. » (Pag. 359.) Nous n'éprouvons aucune difficulté à nous approprier cet aveu.

Ce n'est pas que nous ignorions les conséquences qu'on va se hâter d'en tirer. Il nous semble entendre les réalistes et les individualistes triomphants s'écrier en chœur : *Habemus confitentem reum!* Votre défaite est complète! C'est vous qui

l'avez dit, vous renoncez à justifier Dieu : le créateur n'a pas agi lui-même conformément à cette loi de la justice qu'il a gravée dans nos consciences, l'âme humaine est déchirée sans retour, vous nous plongez dans le scepticisme.

Un mot en finissant sur chacune de ces graves accusations. Quand bien même il faudrait renoncer à justifier entièrement Dieu nous n'aurions aucun embarras à l'avouer. Qu'on veuille bien ne pas perdre de vue notre but et notre méthode : nous ne prétendons pas à la science universelle et absolue ; nous ne poursuivons pas la solution universelle au moyen du principe universel : notre tâche beaucoup plus modeste se borne à chercher à rendre compte des faits ; nous faisons œuvre de théologien et non de philosophe. Nous avons tenu compte des données de la conscience, des enseignements de l'Ecriture, non pas en les soumettant à des nécessités logiques absolues venant du dehors, mais en nous laissant guider uniquement par les exigences qui découlent de la nature même des faits à expliquer. Sur ce terrain analytique nous admettons la discussion, mais il ne suffit pas d'arguer de l'insuffisance des résultats pour se dispenser de discuter notre opinion. Encore une fois, nous ne prétendons ni tout savoir ni tout expliquer. Pourquoi nous serait-il interdit à notre tour de nous récuser devant l'incompréhensible? Ce serait au moins un mystère résultant de la nature même des choses, il ne serait nullement de notre fait. Pourquoi craindrions-nous de reconnaître que nous ne sommes en mesure de rendre compte ni de l'entrée du mal dans le monde, ni de sa sortie? Ces aveux d'ignorance peuvent effaroucher un philosophe, mais les théologiens sérieux doivent être au-dessus de ces terreurs. Mystère pour mystère, ignorance pour ignorance, aurait-on bien le droit de nous reprocher le nôtre ressortant de la nature des choses, conforme aux données de l'Ecriture et de la conscience chrétienne, pour lui en substituer, au nom de la logique, un autre qui outre l'inconvénient grave, chez un philosophe et apologète chrétien, de ne tenir compte ni de la conscience ni de la Bible, semble de plus être une espèce de défi porté au bon sens, à la raison?

Oui, nous le confessons, le fait que tous meurent sans avoir péché à la manière d'Adam peut paraître injuste et arbitraire. Qu'est-ce à dire? Le scandale serait-il donc bien à sa place chez des penseurs qui font provenir la science, les lois mathématiques, la justice, la morale, Dieu lui-même de l'acte purement formel et arbitraire d'une volonté capricieuse qui ne voulant rien n'en produit pas moins l'ordre et l'harmonie dont nous sommes les témoins? Celui qui peut le plus ne pourrait-il pas le moins? L'impossibilité de rendre compte de la mort physique venant sur tous suffirait-elle pour nous jeter dans les bras d'hypothèses fantastiques ne pouvant appeler à leur aide ni la conscience, ni l'Ecriture, ni la raison?

Dieu, dites-vous, est injuste en assujettissant à la mort les descendants d'Adam qui n'ont pas péché à la manière de leur premier père. Qu'en savez-vous, je vous prie? N'est-ce pas le cas de s'écrier avec l'apôtre : « Mais plutôt, ô homme! qui es-tu, toi qui contestes avec Dieu? La chose formée dira-t-elle à celui qui l'a formée: Pourquoi m'as-tu ainsi faite? Le potier de terre n'a-t-il pas la puissance de faire d'une même masse de terre un vaisseau à honneur, et un autre à déshonneur? »

Ne vous hâtez pas de triompher; vous savez suffisamment qu'il n'y a pas le moindre vestige de calvinisme en tout ceci. Non, Dieu ne saurait traiter les créatures intelligentes et morales comme le potier la masse de terre qu'il façonne à son gré. Dieu est un Dieu d'ordre, il est le premier à respecter son œuvre. « Quand il s'agit de Dieu, la justice c'est sa rectitude, c'est-à-dire qu'il se comporte conformément à la position qu'il prend. » (Pag. 358.) Mais quand il crée serait-il donc forcé de créer les êtres intelligents d'une façon plutôt que d'une autre? Cette prétention serait tout particulièrement étrange dans la bouche de ceux qui nous parlent d'une liberté absolue de Dieu. Les résultats auxquels on aboutit sont vraiment fantastiques. En effet ce ne serait pas seulement en assujettissant l'homme à la mort que Dieu se serait montré injuste. Pourquoi aurait-il donné à l'un des facultés et des talents qu'il a refusés à l'autre? Pourquoi celui-ci vient-il au monde

dans un milieu favorable, tandis que cet autre est placé dans les circonstances les plus pénibles? Julius Müller pourrait soutenir que notre position dans le présent purgatoire est rigoureusement déterminée par la gravité de la faute personnelle commise dans la période de la préexistence. Mais comment les réalistes qui admettent une chute collective de l'espèce pourraient-ils pousser si loin le déterminisme résultant d'une faute impersonnelle? Vous ne direz pourtant pas que les aptitudes et le sort de cha ue individu sont déterminés par la part infinitésimale qu'il a prise, en qualité de molécule inconsciente, dans la chute de la créature intelligente dont la petite monnaie a donné des anges, des hommes et des démons?

Une fois entré dans cette voie on doit aller plus loin encore. Dieu ne serait-il pas injuste pour nous avoir refusé quelques sens de plus qui nous iraient à merveille? Pourquoi pas un œil à facettes placé sur le front ou derrière la tête? Les notions esthétiques s'en seraient aisément accommodées en considération de son utilité. Pourquoi ne nous sentirions-nous pas frustrés dans nos droits en voyant que nous sommes singulièrement mal partagés sur cet article des sens, et cela au bénéfice de nos inférieurs les animaux? Ah! dans ces jours de locomotion qu'une paire d'ailes ferait donc bien notre affaire dans maintes circonstances! Si nos nerfs et nos muscles avaient l'élasticité de la sauterelle et du moindre parasite humain, nous nous élancerions instantanément sur le faîte des édifices les plus élevés.

Pour respecter les exigences de cette justice légale qu'on veut lui imposer, Dieu aurait dû faire non pas seulement tous les hommes mais tous les êtres intelligents sur le même patron. Jetés dans le même moule, doués de facultés et de talents parfaitements identiques, ils auraient dû à tous égards être les divers tirages d'une seule et même composition définitivement stéréotypée. Au fond n'est-ce pas là ce que veulent dire les réalistes qui nous parlent d'une humanité qui serait tombée alors qu'elle était encore une? Pour plusieurs d'entre eux du moins l'individualité est du malin. Il ne resterait plus qu'à nous expliquer comment les atomes de cette créature in-

telligente ont pu contracter une culpabilité personnelle dans l'acte même de cette chute, qui devait avoir pour résultat de les constituer comme individualités conscientes.

Mais les règles de la pure et simple justice légale doivent-elles donc faire seules lois entre le créateur et les créatures? Les stoïciens n'ont-ils pas déjà entrevu une sphère beaucoup supérieure? Kant n'a-t-il pas fait prévaloir le point de vue moral dans lequel règne la liberté? Dans le monde religieux et moral ne pouvons-nous pas concevoir des règles de conduite supérieures à la petite justice de nos tribunaux, qui tout en s'efforçant d'être justes sont trop souvent contraires à l'équité? En tout cas il est impossible de ne concevoir les rapports entre Dieu et les créatures que comme fondés sur la base d'une stricte légalité. En dehors de la révélation, bien des choses autorisent à contester la justice de Dieu, mais le croyant, sans nier les faits qui l'embarrassent, n'a-t-il pas le droit de penser que celui qui s'est montré plus que juste, c'est-à-dire un père miséricordieux et compatissant, sera également reconnu juste en toutes ses voies?.. « Tu es juste, ô Eternel! et droit en tes jugements! » (Ps. CXIX, 137.)

Est-il nécessaire de prévenir l'accusation d'avoir affaibli la doctrine du péché? Pour couper court à toute discussion il suffirait de rappeler que, tout en repoussant les explications de l'augustinisme et de l'ultracalvinisme, nous n'avons pas admis une seule des thèses du pélagianisme. Aussi bien n'est-ce pas de ce bord-là que le péril nous menace aujourd'hui. L'homme moderne n'est plus fier et orgueilleux; on pourrait lui reprocher au contraire d'être enclin à se faire trop modeste et trop humble. Il est en effet tout disposé à abonder dans le sens de l'orthodoxie pour arriver à un déterminisme de nature dans lequel il estime trouver son excuse. Qu'on charge à plaisir ou Adam ou la nature des choses, il se sent allégé d'autant; il se prévaut de tous ces faits comme d'autant d'excuses qui enlèvent au péché personnel son aiguillon. Il faudrait donc se rendre bien peu compte de la position dans laquelle nous nous trouvons pour voir une atténuation de la doctrine du péché dans un effort qui, sans prétendre enlever tous les voiles,

essaye, en consultant l'histoire, la raison, la conscience chrétienne et l'Ecriture, de tenir la balance un peu plus égale que par le passé entre l'individu et la race.

Il est encore un côté important dans cette doctrine du péché : nous voulons parler de tout ce qui concerne les restes de l'image de Dieu en l'homme. Ce point a été traité ailleurs[1]. Du reste les hommes religieux du jour semblent revenir sur cet article des exagérations des prédicateurs du réveil dont les réformateurs avaient su se garder. Aujourd'hui nous nous sommes proposé de remonter plus haut. En renonçant à régler les rapports entre Adam et ses descendants au nom de la spéculation et de la logique formelle pour tenir plus compte de la nature morale et religieuse du problème, on évite des exagérations graves dans lesquelles tombent les penseurs qui ne savent pas faire leur système assez large pour donner place à tous les faits.

Nous n'avons rien dit de l'accusation de scepticisme. Mais à quoi bon en parler? qui ne sait que cette aberration d'esprit, réaction inévitable contre les témérités des docteurs qui prétendent tout savoir, ne pourrait être mise sur le compte de ceux qui renoncent à donner à leur système la rigueur désirable, quand pour cela il faudrait altérer les faits?

IX

De l'avis de Rothe, nous abordons, avec la christologie, un des chapitres de la dogmatique traditionnelle qui réclament le plus impérieusement une rénovation et dont une fausse prudence écarte soigneusement les investigations des savants. « Les nombreux dogmes, dit-il, qui n'ont pas été retravaillés au point de vue du principe fondamental de l'église évangélique, doivent paraître suspects *a priori*, car il est contre nature que dans le sein d'une église spéciale on ait sans autre transporté les doctrines d'une confession différente. Tout ce qui a passé du catholicisme dans le protestantisme sans modification au-

[1] *L'Institution de Calvin et la crise théologique actuelle.* Voir le *Chrétien évangélique,* année 1861.

cune est donc sujet à révision. Ces dogmes peuvent avoir été inspirés par un sentiment religieux tout à fait étranger à l'église évangélique. Et puis, les méthodes scientifiques qui servirent à les formuler, il y a un millier d'années, comme elles ont vieilli !.... Les réformateurs n'auraient pas dû se borner à revoir tout ce qui concernait le côté subjectif de la foi ; la critique aurait également dû porter sur l'objet de la foi, sur l'image traditionnelle de Christ. Ils se bornèrent à mettre Christ sur le premier plan, ce qui était sans doute déjà beaucoup, mais ils nous ont laissé à faire la partie la plus difficile du travail.

.... Ce sont justement ces dogmes, non révisés au point de vue protestant, qui tiennent hors de l'église bon nombre de nos contemporains. Il s'agit de revoir le procès que les conciles de Nicée et de Chalcédoine se sont trop hâtés de proclamer définitivement jugé. Refuser de toucher du doigt à ces décisions tandis qu'on s'occupe à satiété d'autres doctrines, c'est couler le moucheron et avaler le chameau, et rendre, à juste titre, la théologie méprisable aux yeux des gens du dehors. » (Pag. 17, 18.)

La spéculation philosophique est également intervenue dans ce domaine, promettant, suivant son habitude, de faire beaucoup mieux que les théologiens. Mais encore ici elle est fort loin d'avoir tenu ses belles promesses.

L'apparition de la *Vie de Jésus* de Strauss a coupé court aux essais de christologie spéculative et transporté de nouveau le problème sur le simple terrain historique. Malheureusement au lieu, sinon d'abdiquer devant l'histoire, du moins de compter avec elle, la spéculation a cédé à la tentation de la suborner. Il n'en est pas moins résulté tout un nouveau développement des études historiques sur les origines du christianisme. Il a eu pour effet de faire reparaître le problème christologique, qu'on aurait voulu éluder, et de le placer sur un nouveau terrain.

Tout le monde s'accorde à reconnaître aujourd'hui que, malgré ses hautes prétentions au désintéressement et à l'impartialité, il n'est rien de moins dépréoccupé que la critique de Strauss. « La *Vie de Jésus*, dit Schwarz, a deux points de départ, l'un *spéculatif*, l'autre *historico-exégétique*, qui,

en se soutenant et en se complétant, constituent la *force* et l'*unité* de l'ouvrage. Le point de départ spéculatif est celui de l'immanence de Dieu dans le monde. Dieu agit dans le monde d'une manière *intérieure*, *constante*, *régulière ;* il ne saurait donc y avoir place pour la moindre *trouée* dans ce tissu aux mailles serrées : *le miracle est impossible.* C'est cette négation aprioristique du miracle qui a donné l'impulsion à l'entreprise de Strauss et qui la caractérise au plus haut degré. Sur ce point-là donc on ne peut dire qu'il soit impartial et sans parti pris. Cette idée fondamentale est présentée dans une autre forme, quand il affirme que l'incarnation de Dieu en Jésus, bien loin d'être un fait unique et isolé, se reproduit sans cesse dans chaque membre de la famille humaine. »

« L'idée du mythe est le point de départ historico-critique. L'église orthodoxe voyait dans la Bible une histoire *surnaturelle* ; le rationalisme retranchait l'adjectif ; Strauss supprime substantif et adjectif ; cette prétendue histoire n'est qu'un *tissu de fables.* » (Pag. 53, 54.)

Strauss s'était trop pressé, comme il l'avoue lui-même : il avait prétendu prendre la forteresse d'un coup de main. L'ardeur avec laquelle il s'était lancé dans cette aventure l'avait fait tomber dans une méprise étrange. Il avait essayé de faire une critique de l'histoire évangélique, avant de s'être livré à une étude sérieuse et approfondie des sources, des écrits évangéliques qui la contenaient. Aussi, bien loin d'atteindre son but n'avait-il fait que soulever de nouveaux problèmes historiques.

C'est à les résoudre et à combler ainsi une grave lacune que s'applique l'école de Tubingue. Baur prétend donner une base objective à la critique de Strauss. Dans ce but il s'entoure de toutes les ressources de l'art pour soumettre la forteresse à un siége en règle. Il ne s'agit plus de nier simplement l'authenticité des écrits du Nouveau Testament, mais bien d'en rendre compte d'une manière historique. On prétend assigner à chaque livre du canon une place marquée dans la littérature du premier et du second siècle, et la faire ainsi rentrer dans le grand courant de l'histoire. D'accord avec Strauss pour nier tout sur-

naturel, se refusant à admettre des *procédés frauduleux* dans les livres du Nouveau Testament, le chef de l'école de Tubingue a cherché à prouver qu'ils ne proviennent pas d'auteurs contemporains : qu'il s'est écoulé entre les faits et leur consignation par écrit un temps *suffisant* pour donner lieu à la formation de ces fables inconscientes qui ne compromettent pas le caractère moral des rédacteurs de nos documents.

Jusqu'ici rien de plus légitime que cette entreprise, dût l'histoire entière du canon être bouleversée, à la suite de recherches nouvelles. Malheureusement la spéculation *a priori* jouait un trop grand rôle dans la révision de ce grand procès historique. Au fond cette révision était entreprise en faveur d'une idée préconçue qu'il s'agissait d'imposer à l'histoire, au lieu d'écouter docilement les leçons qu'elle pouvait avoir à donner impartialement à ceux qui la consulteraient.

« Poussant à ses dernières conséquences la méthode *constructive,* introduite dans l'histoire par le hégélianisme, Baur ne tient pas suffisamment compte des *personnalités ;* les événements particuliers sont trop noyés ou perdus dans la grande évolution de l'esprit général. » (Pag. 62.)

Cette subordination de l'histoire à la spéculation aboutit à deux conséquences aussi graves qu'étranges. L'école de Tubingue prétend que le christianisme n'est pas descendu du ciel comme quelque chose de parfait et d'arrêté une fois pour toutes et qu'il s'est développé peu à peu. Jusqu'ici tout est bien. Mais quand on demande à l'école d'où sont venus les porteurs, les ingrédients de cette longue évolution à laquelle ils tiennent tant ; pourquoi les adversaires en présence sont dès le début entrés en hostilité absolue pour finir par se réconcilier ; où ils ont puisé la force, le nerf nécessaire pour activer le développement : l'école hésite, demeure sans réponse, en tout cas se divise.

« Tous les travaux de l'école de Tubingue, dit Dorner, n'ont eu qu'un seul but : *justifier* l'hypothèse historique sur laquelle reposait la théorie des mythes.... *Mais en voulant justifier l'hypothèse des mythes sur le terrain historique, on l'a compromise.* A la suite de toutes les opérations critiques de Baur, on s'est

vu en face d'un étrange résultat : le christianisme est apparu comme un produit *anonyme,* sans fondateur personnel. On nous parlait de chrétiens judaïsants, de chrétiens sortis du paganisme. Toute la littérature du Nouveau Testament était présentée comme un produit de leurs controverses d'abord, et puis des essais de conciliation qui survinrent quand la lutte eut perdu de sa vivacité. Mais ici se pose une question importante : *d'où* sortent donc ces judéo-chrétiens et ces chrétiens-païens? D'où vient l'impulsion qui les pousse à se combattre avec tant d'acharnement? Quelle est cette *puissance irrésistible* qui s'impose aux uns et aux autres, et qui, non contente de *prévenir* une rupture définitive, les oblige à finir par se concilier? Comment se fait-il qu'il se soit formé *parmi les juifs* un parti qui a reconnu en Jésus le Messie et qui, pour le suivre, n'a reculé ni devant les souffrances, ni devant la mort?

» Comme l'école de Tubingue ne conteste pas l'existence *historique* du Seigneur, elle est bien obligée d'avouer que les discours, les œuvres et le sort de Jésus ont *provoqué* cette foi des judéo-chrétiens. Mais ici deux autres questions décisives se posent: Comment les premiers apôtres peuvent-ils être demeurés *foncièrement juifs, tout en se mettant en directe opposition* avec les idées *messianiques* régnantes, et en admettant un Messie humilié, crucifié? Du moment où sur l'article du Messie,— ce point fondamental de la religion juive, — ils se sont mis en opposition avec la foi de leur peuple, il reste à *expliquer comment* ils en sont venus à rompre ainsi avec les préjugés nationaux.

» Ici il s'agit de se décider : on se trouve en face d'une énigme historique qui n'admet qu'une solution. Nos évangiles l'expliquent naturellement, en respectant toutes les exigences psychologiques. S'il ne s'est pas passé quelque chose comme les œuvres et la résurrection du Sauveur pour convertir ces juifs dissidents, s'ils n'ont pas été conduits à le reconnaître comme Messie par l'impression miraculeuse qu'il leur a faite, par ses déclarations sur sa haute dignité, *leur rupture avec la foi populaire* demeure inexpliquée. Evidemment les premiers apôtres ne sont pas *restés* purement et simplement des juifs.

Tout en conservant des éléments traditionnels, ils ont admis certaines vérités *en commun* avec saint Paul. De sorte qu'il faut considérer l'accord entre les judéo-chrétiens et les chrétiens d'entre les païens non pas comme la *résultante* de longues controverses, mais comme un fait *primitif*. Et cet accord lui-même ne s'explique nullement par un procès dialectique de l'idée, conforme aux exigences de la logique hégélienne, mais par l'*impression décisive* que le fondateur du christianisme, Jésus-Christ, a produite sur les uns et sur les autres. Ils étaient au fond d'accord parce que leur foi a été déterminée par l'*action* que sa personne a exercée sur eux [1]. »

Ce n'est pas simplement le fait de l'existence des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens qui oblige à remonter plus haut pour en trouver en Jésus la raison d'être. Ces deux tendances inexpliquées elles-mêmes sont impuissantes à rien expliquer. C'est ici que nous voyons éclater les divisions et les hésitations dans le sein de l'école de Tubingue.

Il devient absolument impossible de rendre compte du christianisme historique. Serait-il provenu d'un développement lent et successif du judéo-christianisme, de l'ébionitisme? nullement, car, d'après Schwegler, ces premiers chrétiens étaient purement et simplement des juifs; privée de toute capacité de développement, cette tendance serait demeurée stationnaire comme le judaïsme. Dirons-nous que c'est chez saint Paul que le judaïsme s'est transformé en christianisme? Mais comme après des efforts stériles le christianisme, à peine né, doit, par suite de la mort de son fondateur Paul, avoir été refoulé dans le judaïsme, pour ne triompher que dans le second siècle, le problème se trouve déplacé mais non expliqué. Les disciples de Paul deviennent tout à coup les vrais fondateurs du christianisme, mais sans qu'on sache pourquoi. Schwegler signale ici deux causes. 1° L'extension extraordinaire de l'église dans le monde païen. — Mais comme, d'après lui, ces convertis devenaient des juifs et rien de plus, cette cause ne saurait avoir été très efficace. 2° L'invasion de l'esprit romain. — Cette seconde

[1] Voir Dorner : *Histoire de la théologie protestante*, *Compte rendu*, pag. 43 et suivantes, 1re année.

cause ne saurait avoir été plus effective, puisqu'on a soin de nous dire que l'église de Rome était elle-même judaïsante. En tout cas, le progrès ne saurait être provenu d'un développement immanent du *judaïsme*.

Schwegler veut néanmoins que l'ébionitisme se soit développé en christianisme sous l'action sollicitante du paulinisme. C'est oublier que, d'après le même auteur, la tendance judéo-chrétienne était tout ce qu'il y avait de plus *infécond*. Faudrait-il peut-être partager entre les deux tendances les matériaux et les forces du développement? Cette hypothèse est inadmissible. Car on ne comprendrait pas comment deux éléments à ce point hétérogènes, le paulinisme et l'ébionitisme, auraient pu concourir à un développement commun. Il ne peut y avoir eu que juxtaposition et non pénétration réciproque.

Planck conçoit l'ébionitisme comme primitivement moins juif et moins stérile. La transformation de la religion de la loi en celle de la liberté aurait eu lieu non pas seulement chez Paul mais déjà en Christ: elle aurait constitué l'essence du christianisme primitif; de sorte que le tout premier judéo-christianisme renfermait un principe nouveau. Jésus se serait borné à avoir conscience d'une force vivante et rédemptrice, mais il n'aurait jamais déclaré que cette force nouvelle aurait une portée universelle de réconciliation avec Dieu. Paul au contraire aurait exprimé, pour la *conscience générale*, ce qui était contenu en fait dans le christianisme primitif. L'apôtre des gentils expose cette phase où le divin entre en l'homme et s'y établit. — Ici encore le développement demeure inexpliqué. Car si les ébionites sont devenus plus chrétiens, ils sont toujours profondément séparés du paulinisme. Si Paul ne prend plus la place de Christ, comme chez Schwegler, il dépasse l'ébionitisme qui est seul la fidèle image du fondateur et du christianisme authentique. Si pour le premier de ces docteurs l'ébionitisme n'était pas *encore* du christianisme, pour Planck le paulinisme ne l'est déjà *plus*.

D'après Kœstlin, le vrai christianisme ne serait ni l'ébionitisme, ni le paulinisme, mais *autre chose*. Paul et les judaïsants

représenteraient les deux tendances extrêmes du christianisme des deux premiers siècles, au-dessus desquels aurait plané la majorité, le centre qui représentait le pur intérêt chrétien. L'unité se serait donc trouvée dans le christianisme primitif qui aurait dominé les deux extrêmes. — Seulement ce christianisme primitif n'est guère que la résultante des idées des deux partis extrêmes. L'unité véritable fait donc encore défaut.

Ritschl croit l'avoir enfin découverte cette unité si désirable en remontant jusqu'à Christ pour trouver la source des deux tendances capitales des temps primitifs, et par cela même leur unité et le point de départ de leur développement respectif et postérieur. Jésus a élargi et perfectionné le point de vue de la loi mosaïque, mais sans quitter, soit dans le fond, soit dans la forme, le terrain de l'Ancien Testament. Le seul élément nouveau qu'il a apporté consiste dans le fait suivant: il a réellement accompli lui-même la justice parfaite qu'il présentait aux pharisiens comme la condition de l'entrée dans le royaume des cieux. Les ébionites se seraient attachés exclusivement à la *doctrine* de Jésus enseignant l'obéissance à la loi mosaïque, tandis que Paul aurait insisté sur la *personne* de Jésus qui était le fait nouveau, le centre d'une religion supérieure.

Les deux tendances subséquentes auraient donc leur point de départ, leur point d'attache en Christ. Avons-nous enfin l'unité? Il n'y paraît pas. En Jésus la doctrine et la personne ne diffèrent pas seulement, elles se contredisent: la doctrine est juive; la personne est chrétienne. Le judéo-christianisme et le paulinisme à leur tour ne sauraient former une unité; nous ne sommes pas en présence de deux branches vigoureuses sortant du même tronc: si l'un est le christianisme l'autre ne l'est certainement pas.

Ici encore nous ne comprenons pas davantage la possibilité d'un développement *commun* aux deux tendances. Le paulinisme pouvait seul se développer; il devait inévitablement refouler le judéo-christianisme, disons-mieux, le judaïsme, aussi certainement qu'en Jésus la personnalité l'emportait sur l'enseignement.

De guerre lasse, les *défauts* du paulinisme seraient appelés à fournir les motifs, les causes du développement. Le principal défaut aurait consisté dans le besoin de donner au principe paulinien la forme d'une règle, d'une discipline morale universelle. L'impopularité de la doctrine de Paul, la difficulté de la comprendre, et l'influence de la tradition évangélique remontant à Jésus auraient amené cette transformation. La doctrine de la justification par la foi disparut toujours plus, pour céder la place aux œuvres. Les commandements de Christ prévalant, la justification par la foi alla s'appauvrissant, à mesure qu'on vit croître le mérite des œuvres.

Mais peut-on bien voir là un développement du *paulinisme?* n'en est-ce pas plutôt l'abdication et l'absorption ? On ne peut dire que le paulinisme s'est développé et a pris la forme d'une règle morale universelle, car cette règle qui n'est nullement paulinienne ne saurait être émanée de la doctrine de Paul.

Au fait, pour Ritschl le nerf réel, effectif du développement c'est la tradition évangélique ou la doctrine de Jésus. Mais comme d'après ce théologien la doctrine de Jésus est juive (sa personne seule est chrétienne), cela revient à dire que le judéo-christianisme s'est insinué dans le paulinisme. D'après Schwegler l'ébionitisme a dû se développer sous l'action sollicitante du paulinisme : d'après Ritschl, c'est au contraire le paulinisme qui se développe sous l'action de l'ébionitisme. Nous avons passé d'un extrême à l'autre. — L'essentiel, à notre point de vue, c'est qu'on n'aboutit pas mieux avec une explication qu'avec l'autre à nous rendre compte du développement du christianisme primitif. Baur a remarqué que le résultat final est le même; c'est toujours la juxtaposition extérieure, dans un cas, de la foi et de la charité, dans l'autre, de la foi et des œuvres. Ritschl a échoué comme les autres et pour la même cause : l'unité fait défaut au point de départ. N'étant que juxtaposées en Jésus-Christ les deux tendances conservent cette attitude extérieure et dans le cours de leur développement et dans leur association finale. Tout en rejetant l'idée favorite du hégélianisme qui prétend que ce qui est le premier en date est toujours inférieur, Ritschl subit l'in-

fluence de cet axiome. Il n'explique le développement du paulinisme que par des défauts inhérents à cette tendance et au christianisme lui-même.

Malgré les efforts de la spéculation, ces tentatives diverses de la plus savante stratégie ont eu pour résultat de ramener la lutte sur le terrain historique. Pour se rendre compte du judéo-christianisme et du paulinisme il a fallu remonter jusqu'à *l'impression décisive que Jésus-Christ a produite sur les uns et sur les autres*. « Ce premier pas sur le terrain historique en réclamait un second, remarque Dorner. L'accord foncier des deux grandes tendances, compatible d'ailleurs avec d'importantes différences, implique l'unité du fondateur. C'est ainsi qu'en approfondissant les questions critiques, la théologie a été forcément ramenée vers le problème christologique qu'elle prenait plaisir à éluder. On a tenté d'expliquer la formation du christianisme primitif en la plaçant *longtemps après* la mort du fondateur, en faisant provenir nos écrits évangéliques des luttes entre les judéo-chrétiens et les chrétiens-païens; mais arrivés là, les critiques n'ont pu se dispenser de *rendre compte* de ces deux grandes écoles. C'est ainsi que l'attention a été ramenée vers les vraies sources du christianisme. »

Baur lui-même à qui on avait reproché avec juste raison de laisser la personne de Jésus comme un *x* inconnu, enveloppé dans les ténèbres du passé, pour faire dépendre le développement de l'église de l'impulsion décisive imprimée par Paul, a été obligé à céder au mouvement général qui a contraint l'école entière à remonter enfin jusqu'à Jésus. Il y aurait eu dans le Seigneur deux facteurs, deux éléments. L'un vraiment moral, — la doctrine de Jésus telle qu'elle nous apparaît dans le sermon sur la montagne, dans les paraboles, dans les enseignements de Jésus portant sur les conditions d'entrée dans le royaume de Dieu, — aurait constitué l'essence du christianisme, le centre vraiment substantiel. Paul se serait attaché à cet élément vraiment divin, universel, absolu, éternel. A côté de cela se serait trouvé un élément temporaire, national, enveloppe inévitable du premier; les ébionites auraient cru devoir faire prédominer cet élément accessoire.

Baur ici n'est plus d'accord avec sa conception bien connue des premiers âges du christianisme. Ce qui, chez Christ, est inséparable et se pénètre, — l'élément moral et l'universalisme, — se brise et se morcelle chez les disciples. Paul fait prévaloir l'universalisme, les ébionites, l'élément moral substantiel; la personne de Jésus est laissée à l'arrière-plan par les ébionites; le paulinisme transforme l'idée messianique et en fait le dogme de la personne de Christ. Pour saint Paul lui-même la personne de Jésus est laissée à l'arrière-plan ; c'est tout au plus l'idée du retour du Maître qui acquiert de l'importance. L'essence substantielle de Christ est laissée de côté, toute l'attention se concentre sur des problèmes qui, pour Jésus-Christ, n'existaient pas, ou étaient du moins relégués dans l'ombre. La foi en la résurrection de leur Maître n'a pas pour unique effet de communiquer aux apôtres une force inconnue jusque-là, mais après cet événement nous ne retrouvons pas le moindre vestige de ce qui chez Christ lui-même était l'essentiel. L'universalisme a disparu sans laisser de trace, la spiritualité de la morale a cédé la place au zèle le plus grossier pour la loi. La foi en la messianité de Jésus est loin d'être spirituelle; en dépit de la mort et de la résurrection on voit toujours prédominer l'ancien point de vue juif et théocratique.

Cette explication de Baur, qui reproduit pour l'essentiel le point de vue de Schwegler, ne saurait aboutir plus que les autres. En effet si Jésus-Christ a été tel que Baur le dépeint, s'il a exposé, enseigné le vrai christianisme, il est de toute impossibilité que ses disciples immédiats aient été, soient demeurés, ces judaïsants opiniâtres, étroits et bornés, cristallisés, que nous décrit sa critique. Réciproquement si les disciples n'ont pensé et n'ont agi qu'en judaïsants intraitables, il ne se peut que Jésus ait agi et pensé comme Baur le prétend : l'une des hypothèses exclut nécessairement l'autre. Au fait, Baur remonte bien jusqu'à Christ et à son œuvre, — c'est un avantage qu'il a sur son disciple Schwegler, — mais il n'en profite pas, il n'y a pas en effet de liaison intime, de point de contact vivant entre la vie et le ministère de Jésus, d'une part, et l'activité de ses apôtres et de ses premiers disciples d'autre part.

Car pour Baur, comme pour Schwegler, c'est avec la doctrine paulinienne que l'élément chrétien proprement dit pénètre pour la *première fois* dans le judéo-christianisme.

On sent la haute portée de ces tentatives diverses qui ont toutes échoué. Le problème a été pris par tous les bouts sans qu'on soit arrivé à le résoudre; le protée est demeuré insaisissable, le sphinx a gardé son secret. Le judéo-christianisme et le paulinisme ne demeurent pas seulement inexpliqués; à leur tour ils n'expliquent rien. Si on veut bien se rappeler que le but suprême de l'école de Tubingue était d'expliquer naturellement le christianisme, on doit reconnaître qu'elle a échoué complétement, quel que soit d'ailleurs le mérite incontestable de ses travaux à d'autres égards. Tous ces efforts variés et gigantesques ont abouti à un résultat diamétralement opposé à celui qu'on se proposait. Comme le christianisme n'en demeure pas moins un fait incontestable, on est forcément ramené vers l'explication surnaturelle qui seule peut rendre compte de tout. On n'aboutit à un développement réel, normal, rationnel qu'en proclamant que Christ est le point de départ suprême, le miracle par excellence. Il n'y a qu'un commencement miraculeux qui soit ici un commencement réel. De lui seulement peut jaillir un développement réel.

C'est là un résultat inattendu des travaux de Tubingue dont on ne paraît guère se douter en France où l'on n'a fait connaître cette école que dans un intérêt exclusivement polémique. En Allemagne cette étrange ironie qui a contraint l'école de Tubingue à édifier à sa façon, à asseoir sur de solides bases l'édifice qu'elle avait entrepris de renverser, n'a échappé ni aux amis ni aux adversaires.

Ce n'est pas à dire qu'on soit revenu à l'explication surnaturelle; non, le courant général d'une époque entière ne se change pas en si peu de temps. Mais il y a un retour marqué vers les solutions purement historiques; on éprouve généralement le besoin d'étudier les faits en eux-mêmes; on réagit contre les formules aprioristiques nées dans un milieu hostile à l'histoire même qu'elles ont mission de construire. C'est ainsi que plusieurs des axiomes favoris de Strauss se trouvent avoir

perdu la puissance magique qu'ils ont eue pendant quelques années. D'après le célèbre critique, l'idée n'a pas l'habitude de s'incarner, de s'épuiser dans un seul individu qui deviendrait l'exposant exclusif et parfaitement adéquat de son essence. « Sans doute, répond Gass, mais qu'est-ce qui prouve que *tout* esprit soit soumis à ce genre de développement ?— Le développement de l'idée devient la norme absolue de l'histoire. — Mais de quel droit? Christ, par la plénitude infinie de vie spirituelle dont il a été le foyer, n'a-t-il pas fait éclater ces formules et ces cadres? Par ce qu'il a été et par ce qu'il a fait, Jésus s'est élevé au-dessus de toutes les analogies historiques, et cela avant que Strauss vînt déclarer que le fait ne *pouvait,* ne *devait* pas avoir lieu. Est-il plus rationnel de se savoir partie intégrante d'une humanité dont tous les membres ont le progrès à l'infini pour unique perspective, que d'appartenir à une humanité ayant un centre religieux pour servir de base solide à sa foi en la communion avec Dieu, comme but suprême? Le fait n'est pas établi. Et il serait inutile de prouver qu'il ne saurait y avoir aucun autre centre que Jésus-Christ. » (Pag. 288.)

Ainsi Ullmann prétend à son tour que l'incarnation de Dieu dans l'humanité entière ne saurait exclure son incarnation *spéciale* dans *une* personne historique, à un degré éminent. La révélation doit avoir un centre, un chef. Pour être un organisme vivant il faut que l'église ait une tête. Les choses ne se passent pas autrement dans le domaine de l'art. Il surgit de loin en loin des génies dans lesquels l'idée de la beauté prend un corps. Il suffit de citer Homère, Sophocle, Dante, Shakespeare, Raphaël. Voilà des cas où, malgré l'assertion de Strauss, l'idée se trouve incarnée dans sa plénitude chez *un seul* exemplaire de l'espèce humaine. Cet argument est irrésistible ; il met à nu le défaut fondamental de la conception hégélienne qui méconnaît entièrement la valeur historique des *individualités* puissantes, pour ne tenir compte que de l'élément *général, impersonnel,* de l'idée. Les personnes concrètes ne sont plus que des masques qui servent d'écho à l'esprit général. L'humanité cesse d'être un tout organique, elle devient la somme d'une masse d'atomes, d'unités égales les unes aux autres. Pour échapper

à l'idée de la divinité de Christ dans le sens spécifique et exclusif du mot, Strauss est tombé dans l'autre extrême; il a proclamé une *égalité artificielle* de tous les hommes. Par peur de reconnaître la dignité métaphysique de Jésus, il méconnaît sa grandeur historique et ce qu'il y a en lui d'unique. Jésus ne se trouve pas seulement à la *limite* de deux grandes époques. C'est la profondeur et la puissance incontestable de sa personnalité qui ont imprimé l'*impulsion* nécessaire pour passer du monde ancien dans le monde moderne. Aux yeux de Strauss, Jésus cesse d'être le fondateur, le centre du christianisme pour en devenir simplement l'*occasion*.

« Le célèbre critique a cherché plus tard à corriger ce que son point de vue avait d'excessif. Dans la troisième édition de son ouvrage, il reconnaît en Jésus un génie religieux; comme fondateur de la religion absolue, il a dépassé de beaucoup tous les autres fondateurs de religion et ne sera jamais dépassé. Toutefois Strauss et Ullmann diffèrent encore. Celui-ci ne voit dans cette idée de génie qu'une simple *analogie* qui ne saurait rendre la plénitude de tout ce qui était en Jésus. Le Sauveur demeure toujours l'*incomparable*, renfermant en lui d'une façon *absolue* ce qui ne se trouvait que d'une manière relative chez les héros et les génies de l'humanité. Ici on voit se creuser de nouveau l'abîme qui sépare le Christ de l'histoire de celui de la dogmatique. » (Pag. 58, 59.)

Après les travaux de l'école de Tubingue, Strauss à son tour s'est vu obligé d'aborder le terrain historique qu'il avait évité avec tant de soin. C'est là ce qu'il a essayé dans sa nouvelle *Vie de Jésus*, mais sans grand succès. « Tout en se proposant un but positif, dit Schwarz, il n'a su faire usage que de la méthode *négative* et *critique*. Nous avons là la mesure de son talent; il excelle dans l'analyse; il sait admirablement signaler les illusions des orthodoxes, toujours exposés à prendre la mythologie pour de l'histoire; il est le représentant de la critique sobre et incorruptible; sa spécialité est d'*analyser* et de répandre la *clarté* sur tout ce dont il s'occupe. Mais c'est en vain que vous lui demanderiez autre chose. Il a écrit une *Vie de Jésus* « dans les limites de la critique pure. » Le talent in-

tuitif et divinatoire qui constitue l'historien lui manque totalement. Aussi finit-il par nous dire « qu'il est peu de grands hommes sur le compte desquels nous manquions plus d'informations que Jésus. »

Strauss se montre également arriéré quand il prétend fixer les rapports entre les commencements de la vie de Jésus et le judaïsme et l'hellénisme. Les constructions historiques à la façon du hégélianisme ont passé de mode. Strauss présente — et c'est ici un point important, — la conscience que Jésus a de lui-même comme le *centre* de sa vie et de son enseignement. Jésus accomplit un grand progrès en reconnaissant en Dieu le Père céleste, plein de bonté pour tous sans exception. Il a dû tirer cet élément-là *de son propre fonds ;* c'est parce qu'il était la bonté même qu'il s'est représenté Dieu comme éminemment bon. De là résulta pour Jésus une sérénité intérieure parfaite qui l'éleva au-dessus des privations, des soucis et des désirs et constitua son état d'âme harmonieux et permanent. Aucune lutte intérieure n'ayant précédé cette phase, on ne retrouve pas chez Jésus des échos d'un passé douloureux, comme chez saint Paul, Augustin, Luther. Jésus était une belle nature qui se développa d'elle-même et s'accusa toujours plus sans qu'aucune *conversion* fût nécessaire. Cette sérénité parfaite, Jésus l'avait reçue de l'hellénisme.

« Strauss nous engage à laisser le Christ *historique,* fait problématique, pour nous occuper du Christ *idéal.* Il entend par là, avec Kant, cet idéal de l'homme selon le cœur de Dieu qui se trouve dans la raison humaine et auquel chaque individu doit s'élever. Le christianisme doit ainsi se transformer en humanitarisme, conformément à toutes les nobles aspirations de notre époque. Sans contredit, s'il n'y avait pas eu de Christ *historique,* cet idéal ne serait pas aussi élevé ; Jésus nous en a fourni des traits nouveaux ; il en a relégué dans l'ombre d'autres qui auraient nui à l'effet général ; il y a plus, en concevant cet idéal d'une manière *religieuse,* il lui a donné une consécration supérieure, en l'incarnant en sa personne il lui a communiqué la chaleur et la vie.

» Malgré tout cela, Strauss ne peut se résigner à nous faire

grâce de l'inévitable refrain : l'idéal n'aime pas à se manifester en sa plénitude dans un *seul* exemplaire. Pour si haut placé que soit Jésus parmi ceux qui ont contribué à former l'idéal de l'humanité, il ne saurait être ni le premier, ni le *dernier*. Grâce à cette idée, Strauss se trouve renfermé dans un cercle étroit et stérile dont il ne peut plus sortir. Dans un écrit précédent (*Friedlichen Blættern*) il avait présenté Jésus comme ayant atteint un idéal religieux qui ne *pourrait jamais être dépassé ;* il avait déclaré que l'humanité ne pourrait pas plus se passer de Jésus que de religion. Aujourd'hui revenant en arrière, il reprend son vieux et triste refrain, exclusivement négatif: Jésus n'est ni le premier, ni le dernier de ceux qui ont exposé l'idéal de l'humanité, il n'est pas seul et unique de son espèce. » (*Der Alleinige.*)

Mais si, — comme nous aurons encore l'occasion de le montrer, — la *Nouvelle vie de Jésus* n'a pas une grande valeur pour résoudre le problème historique, elle a eu le grand mérite de faire accomplir un pas décisif à la question critique. Nous avons déjà vu que Baur et ses disciples n'avaient eu qu'un seul but: donner de solides bases historiques à la théorie des mythes. Strauss, de son côté, en essayant de répondre dans la *Nouvelle vie de Jésus* aux exigences de Baur, a renversé les bases sur lesquelles il voulait fonder sa propre théorie et l'hypothèse des mythes elle-même. Voilà comment ces deux grands critiques, en se contrôlant l'un l'autre, sont arrivés à montrer tout ce qu'il y avait d'arbitraire dans les données aprioristiques qu'ils admettaient en commun.

C'est là un fait capital que Dorner a mis en lumière. « Baur, dit-il, avait reproché à Strauss d'avoir, dans son premier ouvrage, fait une critique de l'*histoire* évangélique, sans toucher à celle des *évangiles ;* Strauss, retournant l'objection, reproche au chef de l'école de Tubingue de s'être appliqué à une critique des *évangiles*, sans avoir abordé celle de l'*histoire* évangélique. » Strauss est disposé à admettre que, par suite des travaux de Baur, il convient d'accorder une plus large place à la poésie *consciente* et *intentionnelle* qu'on ne l'avait d'abord cru.

Il est inadmissible que dans une époque si *éloignée* des évé-

nements on ait fait des récits fabuleux, en indiquant soigneusement le temps, les *lieux*, les noms *propres*, et tout cela d'une manière *inconsciente*, sans *intention* aucune. De sorte qu'il ne reste plus que les deux alternatives signalées par Baur. Si on ne veut pas accorder des *falsifications intentionnelles* et *conscientes*, il faut admettre que nos récits évangéliques sont, pour l'essentiel, *dignes de foi*. L'explication qui rend compte de l'origine du christianisme au moyen de la théorie des mythes est donc en train *de se dissoudre*. Tous les travaux de la critique ont un étrange résultat : *dès qu'on se refuse à reconnaître le caractère historique de la littérature du Nouveau Testament, il ne reste plus qu'à en accuser les auteurs de fraude consciente*. »

« Strauss voudrait échapper à cette dernière alternative, qui a toujours répugné à la science allemande. Dans ce but, il suppose que nos évangiles n'ont été composés qu'après l'âge apostolique. Mais pour que ce point de vue intermédiaire fût soutenable, il faudrait que le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus, répondît aux *légitimes exigences* de la science et que l'étude des sources, faite par Baur, résistât à la *contre-épreuve* à laquelle son émule la soumet. Sans cela la critique ne pourra pas s'arrêter sur cette pente glissante ; elle sera contrainte de recourir aux accusations des adversaires les plus vulgaires et les plus superficiels du christianisme. »

Or Schwarz et Dorner, bien qu'appartenant à deux écoles fort différentes, s'accordent pour reconnaître que les explications que Strauss propose de la personne de Jésus d'abord et ensuite de l'âge apostolique sont loin d'être satisfaisantes. Le premier s'élève contre la prétention de Strauss de faire de la sérénité, de l'harmonie parfaite d'une belle nature, de l'hellénisme, en un mot, le point central de la conscience de Jésus. « Cet élément se trouve en Jésus, mais ce n'est que la *manifestation* de quelque chose de plus profond encore : il n'est pas la *cause* mais uniquement le symptôme de cette force appelée à agiter et vaincre le monde. Cette bonté aimable, cette affabilité était avant tout une *commisération universelle* pour l'humanité *malheureuse* et *pécheresse*. Et cette commisération s'explique à son tour par la nature profondément *religieuse* de

Jésus par son cœur tourné vers Dieu, par son union avec Dieu qui est la commisération même. En un mot, ce n'est pas d'*esthétique* qu'il est ici question, mais de religion : au lieu de l'élément hellénique, il faudrait parler du plus bel héritage du judaïsme, de l'élément *théocratique* au sens le plus pur et le plus élevé, tel qu'il se manifeste dans les paraboles du royaume. Mais Strauss ne sent pas ces vérités religieuses et morales, aussi éprouve-t-il une répulsion presque maladive à appeler Jésus le *Sauveur*. » (Pag. 93.)

Dorner de son côté fait voir que le tableau de la personne historique de Jésus présenté par Strauss ne saurait satisfaire aux exigences historiques, ni paraître même historiquement possible, quand on cherche à se rendre compte des rapports de l'église et de son fondateur. « Le fait incontestable du christianisme et de l'église demeure *inexpliqué ;* on ne nous donne pas de raison *suffisante* qui en rende compte. D'où vient cette paix, ce *sentiment du salut* qui, de l'avis de tous, caractérise à un si haut degré l'église, s'il n'y a eu ni Sauveur, ni Rédempteur ? Au moment même où il fait appel à la loi de la *causalité* pour nier la possibilité du miracle, Strauss la viole autant qu'il est en lui, en ne présentant pas une cause *suffisante* d'un fait historique qui ne saurait être méconnu. L'église s'est donnée comme l'assemblée des rachetés. Ce fait ne pouvant être nié, on est tenu d'en rendre compte. Il y a plus. Ce trait caractéristique oblige à remonter jusqu'au *fondateur,* jusqu'à l'*activité* et jusqu'aux *déclarations* du fondateur de la religion chrétienne. Comment l'époque qui suivit celle des apôtres aurait-elle pu le considérer, — et tout le monde accorde qu'elle le fait, — comme le médiateur entre Dieu et les hommes, le Sauveur, si cette doctrine n'avait pas constitué le *contenu même de la prédication apostolique,* ainsi qu'on le voit par l'Apocalypse ? D'autre part, comment les apôtres auraient-ils pu prêcher cette doctrine, *vivre* et *souffrir* pour elle, si Jésus ne s'était pas réellement présenté à eux comme rédempteur, et s'il n'avait réclamé la foi en sa personne comme un *acte religieux ?* »

« Dès l'instant où ces faits-là sont bien établis, il est superflu de chercher, en dépit des témoignages de l'histoire, à faire

composer les évangiles *après* le siècle apostolique. *On ne saurait décharger ni les apôtres, ni le Maître, de la part qui leur revient dans les déclarations destinées à glorifier le fils de Marie.* Strauss reconnaît que les espérances eschatologiques, partagées par les judaïsants, reposaient sur des déclarations de Jésus lui-même. Il est hors de doute qu'il a parlé de son *retour dans la gloire du Père pour juger le monde entier*. En tenant ce langage, Jésus s'est posé en face de l'humanité comme *parfaitement saint ;* il est, en effet, impossible que celui qui a besoin d'être racheté, se donne comme le *rédempteur* du péché et le *juge* du monde. De deux choses l'une : Jésus en parlant ainsi aura été un enthousiaste plein d'orgueil spirituel, comme le veut M. Renan, ou bien il faut reconnaître que ces déclarations ont été l'expression de son sentiment intime et de la vérité. Or, de l'aveu même de Strauss, la grandeur morale et religieuse de Jésus est *à l'abri de tout doute;* chacun sait, en outre, que la connaissance de soi-même et l'humilité sont la *condition absolue* de toute vie morale et religieuse vraiment puissante ; là où se trouve le péché, l'humilité et le sentiment de la culpabilité *augmentent* à mesure que l'homme intérieur se développe. Que conclure de tout cela? Le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus est une *contradiction*, une *impossibilité historique*, une *monstruosité logique, morale et religieuse.* Le célèbre critique veut, en effet, que Jésus ait été un *simple pécheur* et qu'il *se soit rendu* néanmoins le beau témoignage que nous savons. Du moment où il était pécheur, il lui suffisait de posséder le degré *le plus ordinaire* d'humilité pour l'empêcher de s'attribuer la sainteté et de se donner comme le fils de Dieu. Mais il est *incontestable* que Jésus s'est rendu à lui-même ce magnifique témoignage. Il ne suffit donc pas de lui attribuer une grandeur religieuse et morale qui n'était pas à *l'abri des faiblesses* humaines ; il faut aller plus loin encore et poser deux alternatives : *ou bien le témoignage que Jésus se rend à lui-même est vrai, ou bien il n'est qu'un misérable, un criminel qui a prétendu fonder le royaume de Dieu après avoir commencé par en renverser en lui-même les fondements indispensables.* La décision à prendre est singulièrement sim-

plifiée : on peut s'en remettre, sans crainte, au verdict que portera toute conscience vraiment religieuse et morale. »

« C'est ainsi que la fameuse théorie qui prétendait rendre compte du christianisme évangélique au moyen de fables que les premiers chrétiens auraient forgées d'une manière *inconsciente*, ne peut se soutenir un instant sur le terrain *historique*. Et, chose étrange ! après tant d'années, après tant de travaux, après avoir essayé de toutes les hypothèses, la critique négative est obligée de finir *par où elle avait commencé !* Il faut en revenir aux *fragments de Wolfenbüttel* qui attaquent hardiment le caractère *moral* de Jésus et des apôtres. On a essayé de toutes les méthodes pour éviter de se ranger à cette explication de Reimarus. Il semble que la critique ait instinctivement prévu le danger qu'elle courait elle-même : contrainte de revenir à cette solution, elle s'est *suicidée* aux yeux de tous ceux qui ont conservé le sens des choses religieuses, morales et historiques [1]. »

On le voit, un instant on a pu croire que la spéculation renversant les bases historiques de tout l'édifice chrétien réussirait en quelque sorte à lui faire perdre terre. Mais on se sent singulièrement rassuré en face de toutes les tentatives infructueuses auxquelles Strauss et l'école de Tubingue ont dû se livrer pour s'acquitter de la portion la plus difficile de leur tâche, qui consistait à trouver des bases nouvelles pour rendre historiquement et rationnellement compte d'un fait incontestable : l'église et le christianisme historique. Voilà comment on a vu se combler, — et cela aux dépens de la spéculation, — l'abîme que celle-ci prenait plaisir à creuser entre le Christ de l'histoire et celui de la dogmatique. Soustraite aux régions de l'idée pure et ramenée sur le terrain historique que l'on prenait tant de soin à éviter, la christologie, comme Antée en touchant terre, a reçu des forces nouvelles qui promettent de la transformer.

Montrons que c'est bien là ce qui ressort clairement des plus récents travaux sur la vie de Jésus.

[1] On sait que Strauss est revenu à ce point de vue dans son dernier ouvrage : *L'ancienne et la nouvelle foi.*

A la rigueur nous pourrions nous abstenir de parler de la tentative de M. Renan, car il faut toute l'ignorance dont le public français dispose en ces matières, pour voir dans cette *Vie de Jésus* un travail historique.

Dorner a montré comment l'écrivain français, dans son inexpérience des questions de haute critique, est allé donner en plein contre l'écueil que la science s'efforçait depuis longtemps d'éviter. « Il adopte la date qu'on assigne ordinairement à la composition des synoptiques; il reconnaît, en partie du moins, le quatrième évangile comme une source historique. En rapprochant ainsi la date de la composition de nos documents du moment où les faits se sont passés, il ne réussit à se débarrasser du miracle et du surnaturel qu'*aux dépens* du caractère moral du Maître et des apôtres. Il faut que Jésus-Christ, par ses discours, ait provoqué ses disciples à croire à sa divinité. Cet esprit colossal, d'abord animé des plus pures intentions, a été poussé, par l'opposition qu'il a rencontrée, à se faire Dieu et à recourir au mensonge et à la tromperie. » (*Ibid.* pag. 45.)

Les savants allemands les moins suspects de complaisance pour la théologie traditionnelle, ont sévèrement apprécié « le roman » du premier styliste français. « M. Renan a eu un grand mérite, dit Schwarz. En lieu et place d'un Christ *abstrait*, perdu entre ciel et terre, il a fait marcher devant nous un être *vivant*, se mouvant à l'aise sur les montagnes et dans les vallées de la Palestine dont les scènes variées nous ont été dépeintes avec un riche coloris et tous les attraits de la couleur locale. Mais ce qui fait le grand mérite de cette *Vie de Jésus*, constitue aussi son extrême faiblesse. Le monde extérieur nous est présenté comme exerçant une influence décidément trop *prépondérante* sur la vie intérieure de Jésus. Le jeune rabbi de la Palestine n'est plus qu'une espèce de harpe éolienne qui frémit poétiquement au moindre souffle de la nature. Ce n'est pas assez que le paysage absorbe la personnalité; l'imagination s'en mêle aussi pour confondre, avec l'arbitraire le plus illimité, la vérité et la poésie, l'histoire et le roman. M. Renan avoue lui-même sans détour que le point de vue *ar-*

tistique est le meilleur pour exposer de tels faits; tout est donc mis à contribution pour produire l'*effet*, les *contrastes* qu'affectionne la poésie moderne en France. Le plus brillant de ces contrastes est celui entre l'idylle galiléenne du début, et la tragédie de la fin qui met un terme à la vie de l'aimable rabbi des premiers jours, devenu un sombre et violent thaumaturge, n'ayant d'autre ressource que de se précipiter à la rencontre de la mort pour se tirer d'embarras. L'aimable et jeune enthousiaste qui rêvait d'abord un idéal, à la vérité irréalisable, devient un fanatique aigri qui, sentant son impuissance en face des dures nécessités de la vie, embouche la trompette du jugement dernier, annonce son retour sur les nuées du ciel, se met à tromper malgré lui et à faire des miracles pour réaliser le programme messianique que ses partisans lui imposent. »

On éprouve une vive satisfaction à voir un écrivain allemand qui pas plus que M. Renan ne croit au surnaturel, flétrir comme il convient les libertés que l'auteur français s'est permises au sujet du Seigneur et de son œuvre. On sent là la marque du vrai libéralisme. « Ce n'est pas assez, poursuit Schwarz, de ces contrastes qui rappellent le romantisme français et les dernières productions de Victor Hugo. A ces tons criards s'ajoute un grave relâchement moral, de fraîche date aussi; la figure historique est recouverte des plus tristes souillures. (Das geschichtliche Bild mit dem hässlichsten Schmutz bedeckt.)

Ceux qui se rappelleront le milieu dans lequel cet ouvrage est né, le souffle littéraire de l'époque, et qui auront cherché à comprendre la personnalité même de l'artiste français, ratifieront sans peine le jugement que porte le docteur allemand sur l'inspiration qui a produit cet ouvrage. « Ces jugements indulgents portés sur le fanatisme et la tromperie, dit Schwarz, cette manie de plaider pour tout cela les circonstances atténuantes, rappelle la morale casuistique des jésuites et l'église catholique, à laquelle M. Renan ne cesse d'appartenir par le fond de son âme, en dépit de son radicalisme. Que voulez-vous? On ne peut agir sur le peuple qu'en le trompant un peu et en favorisant ses illusions. Le seul coupable en tout ceci c'est

la pauvre humanité qui voulant être trompée doit nécessairement l'être. »

Quelques amis complaisants, tout en faisant leurs réserves au sujet du livre de M. Renan, ont cru devoir se réjouir de sa publication dans la pensée qu'il contribuerait à attirer sur l'Evangile l'attention du grand public. On apprécie autrement au delà du Rhin la portée de cette œuvre de haute fantaisie. « Partant de telles idées morales, continue le même critique, M. Renan n'a pas honte d'assigner à Jésus le rôle d'un misérable prestidigitateur qui finit par se prêter à la fameuse scène de la résurrection de Lazare. Voilà comment on respire partout dans ce livre le nouvel esprit parisien, avec sa profonde corruption morale. »

Voici encore comment Schwarz fait justice de toute la mise en scène, à laquelle le public français enclin à admirer la bagatelle n'a pas manqué de se laisser prendre. « En dépit des teintes chaudes de l'Orient et de l'air embaumé de la Palestine, que nous croyons respirer, nous avons devant nous, non pas un tableau historique, mais une falsification de l'histoire, l'antique évangile travesti à la dernière mode de Paris, un roman historique. Le vrai fondateur du christianisme a disparu pour céder la place à un apôtre démocratique et communiste de l'école de Saint-Simon. »

Si certaine école maintient qu'en peinture le laid peut être d'un aussi bel effet esthétique que le beau, M. Renan accorde dans le domaine intellectuel les mêmes prérogatives à ce qui est faux. « Que de phrases vides ! quel fard et quelles mignardises ! s'écrie notre savant allemand, quelle religiosité artificielle ! Le tout s'étale sur un fond semi-panthéiste, semi-naturiste. Quand on connaît le point de vue philosophique de l'auteur, quel sens peut-on attacher à des paroles comme celles-ci : « Il y eut alors quelques mois, une année peut-être, » où Dieu habita vraiment sur la terre ? » Quelle phrase intolérable que la suivante : « le jour où il prononça cette parole » (dans l'entretien avec la Samaritaine), il fut vraiment fils de » de Dieu ! » M. Coquerel a déjà sérieusement prié son compatriote et ami de faire disparaître le mot d'un mauvais goût

incroyable sur « les belles créatures. » Mais M. Renan recherche surtout ce genre d'ornements qui plaisent aux lecteurs et aux lectrices de romans. »

Toutes ces choses qui aspirent à être belles, jolies même, reposent-elles du moins sur une science de bon aloi? Encore ici la réputation de M. Renan n'est pas sans recevoir un accroc des plus graves. « C'est au moyen de l'*arbitraire le plus violent*, dit en finissant Schwarz, que M. Renan est arrivé à écrire cette fantastique *Vie de Jésus*. Les données des quatre évangiles sont morcelées, puis mélangées, comme un jeu de cartes, sans le moindre égard à la chronologie et au plan des évangiles. Cela s'appelle solliciter doucement les textes; une sentence est violemment arrachée du milieu qui l'explique et la tempère; le langage hyperbolique, que Jésus affectionne, est pris à la lettre pour en faire sortir les plus grands contrastes. Grâce à ces libertés, rien de plus aisé que de faire de Jésus un exalté, un utopiste, un communiste ennemi de la richesse, un ascète méprisant les affections de famille.... Non-seulement M. Renan n'est pas au courant des questions critiques, mais il tombe dans les plus étranges méprises. Luc est à la fois un compagnon de saint Paul et un *ébionite exalté*. » (Pag. 87 et suivantes

Tandis que M. Renan s'acquérait une facile réputation de novateur en donnant une seconde édition de bien des idées abandonnées en Allemagne, les savants de ce pays s'accordaient à réagir contre les prétentions de la spéculation et à faire prévaloir les droits de l'histoire dans le problème christologique.

Schenkel et Keim, d'accord avec toutes les aspirations modernes, prétendent ne donner qu'une description *humaine* et purement *historique* du caractère de Jésus. Keim est avant tout *historien:* la critique, qui chez Strauss dévore tout, n'est à ses yeux qu'un simple *moyen*. Le professeur de Berlin part de l'idée que le développement de la conscience de Christ a eu lieu d'une manière *vraiment* et *exclusivement humaine*, à travers les luttes et les tentations. L'idée du développement successif est prise tout à fait au sérieux. « Ce qui caractérise

éminemment Jésus, c'est son sens à la fois admirablement *ouvert* et *fermé* pour le monde, c'est en d'autres termes sa profonde intimité avec Dieu. Tout en lui gravite autour d'une intense religiosité, découlant des plus pures sources du judaïsme. Jésus est avant tout un héros, un orateur religieux. A côté de certains traits doux, tendres et mélancoliques rappelant Jérémie, qui ont tant d'attraits pour les malheureux, les malades, les femmes, se trouve une sérénité idyllique qu'il tenait de la Galilée sa patrie. — Tout chez lui s'est développé *du dedans au dehors*, il est une nature religieuse éminemment créatrice. — Jésus n'a rien appris dans les écoles des Juifs ou des Grecs. Il a été le plus pur et le dernier produit naturel du judaïsme déjà en dissolution et en train de devenir la religion universelle. — Jésus nous fait l'impression d'un homme qui n'a jamais connu l'aiguillon du péché; sa sainteté toutefois ne s'étend qu'à l'époque de son activité *publique* : il n'est jamais tombé dans des péchés de commission. Il y avait en lui une certaine *disposition* au mal comme au bien, un aliment (Zunder) pour le péché, sans quoi il n'en aurait pas eu une connaissance exacte et profonde. Jésus a décliné le titre de bon au sens absolu; ce n'est que peu à peu qu'il s'est élevé au-dessus des idées juives pour substituer enfin le royaume *de la croix* à celui du Messie. »

Keim ne voit pas dans les écrits évangéliques discordants la main d'auteurs *différents*, mais les *phases successives* d'un développement intérieur. « Strauss en établissant un dualisme absolu entre l'idée et l'histoire, recule jusqu'à Kant et tombe dans un anachronisme. L'histoire est là pour témoigner que les grands événements relèvent non pas de l'impératif catégorique, mais de personnalités *puissantes* et *originales*..... » Keim en appelle à Jésus comme au plus grand des miracles (potenzirte Wunder) : il croit à ses apparitions dans un corps glorifié, pourvu d'une organisation nouvelle; il voit dans les histoires sur la résurrection des « effets *réels* du Christ glorifié.»(Pag. 94 et suivantes.)

« Le progrès dans le sens d'une tractation historique vraiment grandiose, remarque Schwarz, est beaucoup plus sensi-

ble encore dans un récent ouvrage de Hausrath. (*Neutestamentliche Zeitgeschichte,* 1868.) Rappelant par sa tendance le livre de Keim, auquel elle est supérieure quant à la forme, cette *Histoire contemporaine du Nouveau Testament,* écrite pour le grand public, vise à encadrer le récit sacré dans l'histoire générale, de manière à les compléter et à les éclairer l'une par l'autre. Elle est fort bien réussie. C'est au moyen de pareils ouvrages, éminemment positifs parce qu'ils ne sont qu'au service de l'histoire, qu'on arrivera à concilier la science et la foi d'une manière qui leur fera honneur à l'une et à l'autre. » (Pag. 96.)

On le voit, l'abîme entre le Christ de l'histoire et celui de la dogmatique est en train de se combler. Il est vrai que pour la plupart des savants qui viennent d'être cités le rapprochement se fait aux dépens de tout élément surnaturel. Mais, en partant de ce point de vue *aprioristique,* raisonne-t-on encore historiquement ? tout en prétendant ne tenir compte que des faits seuls ne continue-t-on pas à partir de certaines prémisses métaphysiques qu'on est censé avoir désavouées ? Est-il donc bien certain qu'une étude historique impartiale et vraiment désintéressée aboutisse à une explication exclusivement naturelle de la personne du Sauveur ? Il nous semble qu'en ceci on ne tient pas suffisamment compte de l'échec éclatant auquel l'école de Tubingue a abouti. Du reste les adversaires systématiques du surnaturel tombent dans une étrange contradiction. Ils s'accordent à déclarer que Jésus est un être unique, un génie religieux qui ne sera jamais dépassé ; n'est-ce pas reconnaître là que Jésus est finalement plus qu'un grand homme ? Car d'aucun simple homme, pour si grand qu'il soit, on n'est autorisé à dire qu'il ne sera jamais dépassé. C'est donc là un fait qui ne peut être expliqué que par l'admission de cet élément surnaturel qu'on s'obstine à répudier. Voilà un élément incontestable de dualisme. Si les études historiques impartiales ne permettent pas d'admettre les préjugés de l'ébionitisme le plus extrême qui ne sait voir en Jésus qu'un simple homme, il faut avoir le courage de surmonter la répulsion à l'égard du surnaturel, pour peu que l'on tienne encore

à sa réputation d'historien désintéressé et impartial. On n'a jamais répondu à cette exigence parfaitement légitime du rationalisme chrétien et vraiment indépendant.

S'il est nécessaire de dépouiller les préjugés métaphysiques du XIXe siècle pour arriver à une christologie vraiment historique, il n'est pas moins indispensable d'user de la plus grande liberté à l'égard des formules qui nous sont venues des siècles passés. Mais ici il faut s'attendre à la résistance des personnes qui, oubliant que la vérité est un fait historique avant d'être une doctrine, ont contracté l'habitude de confondre les deux facteurs. Ce n'est cependant qu'en dégageant les enseignements évangéliques des conceptions philosophiques des premiers âges qu'on pourra arriver à une christologie de nature à satisfaire les hommes intelligents de notre époque.

Cette nécessité a été reconnue par plusieurs des défenseurs modernes de la divinité de Jésus-Christ. Si d'une part, tout en niant le surnaturel, on a été forcé de s'incliner devant certains faits qui l'impliquent, de l'autre on s'est montré disposé à rompre avec une conception christologique sacrifiant à tel point l'humanité que Jésus n'était plus « qu'un Dieu parcourant la terre incognito; » de part et d'autre on éprouve le besoin d'éviter les écueils du docétisme et de l'ébionitisme, entre lesquels la christologie n'a cessé d'osciller pendant des siècles.

Les études bibliques marchant parallèlement avec les travaux des écoles spéculatives et historiques ont fait sentir de leur côté le besoin pressant d'un renouvellement de la christologie. Rothe pose le problème avec sa hardiesse ordinaire. « Le tableau que le Nouveau Testament nous présente de la personne du Sauveur est-il à l'abri de toute erreur? Il ne s'agit pas de savoir si, avec les données fournies par le Nouveau Testament, nous pouvons arriver à nous former de Jésus une conception historique exacte, libre de toute erreur. Nous demandons seulement si tout ce qui est dit de son histoire, de son enfance, de son œuvre, renferme quelque erreur, en prenant la chose dans le sens que les auteurs y ont attaché. »

Après avoir rappelé que les quatre évangiles ne peuvent

être ramenés à un parfait accord historique, qu'il se trouve des inexactitudes dans le récit des discours du Seigneur, qu'il est évident que les évangélistes ne nous ont pas conservé dans une intégrité parfaite les enseignements de Jésus sur l'eschatologie, Rothe soulève une question plus importante encore :

« N'y a-t-il au moins aucune inexactitude dans tout ce qui nous est dit sur la personne et sur l'œuvre du Sauveur ? Encore ici nous demandons à être bien compris. Il ne s'agit pas de savoir si, en faisant un usage scientifique de l'ensemble du Nouveau Testament, nous pouvons arriver à une notion parfaitement exacte de la personne et de l'œuvre du Sauveur. Ce point là n'est pas en question. Mais pour peu qu'on veuille y réfléchir, on reconnaîtra qu'il ne peut être déclaré *à priori* qu'aucune erreur ne s'est glissée dans les renseignements des auteurs portant sur sa personne et sur son œuvre. Qui ne sait que la christologie des synoptiques diffère de celle du quatrième évangile, sans qu'elles se contredisent ou s'excluent ? celle de saint Paul, qui diffère des deux autres, paraît même se modifier d'une épître à l'autre. Toutes ces christologies seraient-elles donc exactes de tout point, ou bien une seule d'entre elles aurait-elle droit à ce privilége ? Il n'y aurait qu'un seul cas dans lequel il serait permis d'affirmer qu'elles peuvent être toutes parfaitement exactes, si elles étaient les phases diverses d'une même conception, allant sans cesse en se développant et en se complétant. Mais qui donc se chargerait d'établir qu'il en est bien réellement ainsi ? L'apologiste de l'ancienne théologie a beau être angoissé à la pensée qu'il puisse se trouver dans le Nouveau Testament des idées christologiques demandant rectification, le fidèle naïf et simple, dont l'esprit n'a pas été gâté par les théories des savants, est à l'abri de ces terreurs. Il sent à merveille que si on pouvait arriver à une conception parfaitement exacte du Sauveur, autrement qu'en pénétrant peu à peu et d'une manière toujours constante en sa communion, il ne serait nullement le grand, le saint personnage sur lequel les yeux de la foi se portent, et qui vit dans son cœur enflammé d'amour pour lui. Les apôtres eux-mêmes ont eu le sentiment que la tâche de compren-

dre leur Sauveur était au-dessus de leurs forces. (Jean I, 14; 1 Jean I, 1, 2; 1 Cor. II, 7-13; Eph. III, 18, 19.) Le fait d'avoir reçu des inspirations et d'avoir été conduits en toute vérité par le Saint-Esprit ne les a pas mis en position de surmonter cette difficulté. La circonstance que les inspirations n'ont pas été accordées à un seul mais à plusieurs, place la question dans tout son jour. Il est évident qu'une multiplicité d'auteurs inspirés deviendrait un luxe inexplicable dès l'instant où celui qui le serait obtiendrait par cela même une conception parfaitement adéquate de la manifestation divine. De plus, comment expliquer dans cette hypothèse les diverses conceptions de la manifestation divine chez Pierre, chez Jacques, chez Jean et chez Paul? »

« La cause du fait éclate ici dans tout son jour, la manifestation divine ne pouvant être comprise d'une manière parfaitement adéquate par aucun homme isolé, par suite des imperfections inhérentes à l'individualité d'un chacun. Dieu appelle plusieurs organes à la même tâche et leur partage ses inspirations, pour qu'en se complétant les uns les autres ils arrivent à nous donner ensemble une conception exacte. Il va sans dire que ces conceptions diverses ne se complètent pas au moyen d'une simple juxta-position extérieure et mécanique. Il faut qu'il y ait pénétration réciproque et modification pour arriver à une résultante qui dépasse chaque conception. »

« Il n'en est pas autrement pour la manifestation divine de Dieu en Christ. Qui donc aurait pu comprendre le Sauveur dans sa plénitude et d'une manière parfaitement adéquate? Il fallait le concours de plusieurs hommes le comprenant chacun à sa manière, c'est-à-dire d'une façon relative, approximative. C'est tellement vrai que les douze ne suffisent pas à la tâche; Jésus doit leur adjoindre saint Paul qu'il inspire comme les autres. On le reconnaîtra sans peine, dès qu'une conception aspirerait à prévaloir à l'exclusion de toutes les autres elle deviendrait une erreur positive. Ce n'est donc que la résultante se dégageant de toutes ces conceptions relatives qui peut nous donner une notion parfaitement exacte du Sauveur. »

Il est manifeste que si la christologie biblique elle-même ne peut être que la résultante se dégageant de toutes les conceptions relatives que nous présentent les divers écrivains du Nouveau Testament, on doit se sentir encore plus libre à l'égard des formules que la tradition ecclésiastique nous présente de ce dogme capital.

Ainsi s'explique le travail de révision bien accusé qui caractérise notre époque. Une même préoccupation inspire les études des hommes appartenant aux tendances les plus diverses, savoir : le besoin d'éviter toute apparence de docétisme, en prenant au sérieux l'humanité de Christ avec toutes ses conséquences. C'est ainsi que s'écartant de l'orthodoxie qui enseignait l'égalité absolue du Fils et du Père, on ne craint plus de proclamer la subordination du Fils[1]. Mais cette doctrine ne règle que les relations du Fils avec le Père. Il reste toujours la question plus délicate des rapports de la divinité et de l'humanité en Jésus. La préexistence consciente du Logos étant admise, en quoi consistera l'incarnation? Dira-t-on que Dieu devient homme, c'est-à-dire renonce à toutes ses perfections divines pour devenir homme, alors il ne peut plus être question de divinité. Prétendra-t-on au contraire que le Logos a pris l'humanité sans renoncer à ses perfections divines; il semble qu'il ne peut plus être question d'une réelle humanité.

Parmi les tentatives faites récemment de dénouer le problème en évitant de tomber dans le docétisme ou dans l'ébionitisme il faut ranger la doctrine de la kénose. Remarquons d'abord que ce terme n'a plus de nos jours exactement la même signification que dans l'ancienne théologie. Partant de l'axiome que le Verbe est immuable, qu'il ne peut subir aucun changement, ni se dépouiller d'aucun attribut divin, la théologie luthérienne maintenait que l'enfant Jésus aurait possédé, même dans le sein de Marie, tous les attributs divins, ainsi la toute-science et la toute-puissance. Seulement il se serait abstenu complétement de s'en servir,

[1] Voir à ce sujet les articles de M. le professeur Godet dans la *Revue chrétienne* de 1857 : *La personne de Jésus-Christ.*

de là son anéantissement, son dépouillement, sa kénose[1]. De nos jours au contraire, se rapprochant de la conception réformée, on tend à confondre la kénose avec l'incarnation elle-même : Jésus se serait dépouillé et anéanti, non pas après l'incarnation, mais *dans le fait même* de s'incarner ; au lieu d'apporter sur cette terre les attributs divins pour s'abstenir d'en faire usage, il s'en serait dépouillé, en s'incarnant, en s'anéantissant.

Une évolution des plus remarquables s'est ainsi accomplie dans la manière de résoudre les difficultés qui se rattachent au délicat problème de l'incarnation. Tandis que l'ancienne dogmatique voulait sortir d'embarras en élevant l'homme jusqu'à la majesté divine, beaucoup de théologiens contemporains, tant réformés que luthériens, prétendent que la divinité se serait abaissée.

Une idée importante de l'ancienne dogmatique réformée, aujourd'hui généralement admise, joue ici un grand rôle. Pour que l'humanité de Christ soit bien réelle, il faut qu'il y ait eu chez lui un vrai, un réel développement : le bon usage qu'il a fait des premières grâces a été pour lui le moyen d'en obtenir de nouvelles. Or comment le Logos a-t-il pu être un avec cet homme Jésus, qui grandissait, croissait en stature et en sagesse ? Il faut de toute nécessité que le Verbe lui-même ait renoncé à sa manière d'être absolue, qu'il soit entré dans le développement, qu'il ait accepté les lois du devenir. Le Logos s'est donc réellement dépouillé de tous les attributs divins pour commencer une carrière terrestre, conformément aux lois du développement humain. Les plus modérés, comme Sartorius, aimeraient assez admettre que Jésus ne s'est ainsi anéanti que pour ce qui tient à la *connaissance* et à la *volonté*. D'autres docteurs plus conséquents (König) prétendent que le Logos serait bien devenu réellement et à tous égards un être fini. Il a perdu la claire conscience de Dieu et de lui-même jusqu'à ce qu'il les ait reconquises peu à peu par la voie lente du développement humain. D'après Gaupp l'incarnation serait une notion

[1] La kénose serait donc *postérieure* à l'incarnation dont elle demeurerait parfaitement distincte.

contradictoire, s'il n'y avait pas eu réellement interruption de la conscience divine chez le Verbe. Au moyen de son anéantissement le fils de Dieu s'est constitué *esprit humain*, âme humaine (ψυχή en tant que distincte du πνεῦμα), corps humain, et par cela même il est entré dans un développement purement humain. Le Fils aurait donc déposé pour un temps au pied de son Père sa majesté et tous les attributs divins, pour pouvoir être vraiment homme, les conquérir de nouveau et les mériter par son développement humain normal.

D'après Hofmann (K. Ch.) il y aurait eu deux anéantissements de Dieu. Le Fils n'est pour lui que le Père devenu être fini pour créer le monde fini. A l'incarnation, par suite d'un nouvel abaissement, le Fils aurait dépouillé les attributs divins pour revêtir les attributs humains : il a cessé d'être Dieu pour devenir homme. Malgré cela Hofmann maintient l'identité du fils et de Jésus : le fils demeure le noyau même, l'être de celui qui sera dorénavant appelé homme. Nous voilà de retour au docétisme : la christologie n'est plus qu'une théophanie [1].

Avec Liebner la doctrine de la kénose prend une portée spéculative. En soi la kénose n'est rien d'autre que l'incarnation. Seulement en vue de la rendre plausible et pour éviter la métamorphose de Dieu en un être qui lui serait inférieur, ce théologien a recours à la base trinitaire. En vertu des rapports d'amour éternel entre les personnes de la Trinité, le Fils verse éternellement sa plénitude dans le Père qui, de toute éternité aussi, la lui redonne. La kénose consiste alors dans le fait qu'il y a *interruption* momentanée de ces rapports et cela de la part du Père, avec le consentement du Fils pendant

[1] Par théophanies nous entendons ces manifestations, révélations, apparitions de Dieu au moyen de formes passagères, passives qui n'ont en elles-mêmes aucune durée, aucune consistance (voix, songes, buisson ardent de Moïse, etc.); tandis que nous réservons le mot d'incarnation pour désigner cette manifestation de Dieu en Jésus-Christ, personne consciente qui s'est approprié tous les attributs divins dans la mesure où la chose était possible à un homme. Sans contredit l'incarnation est aussi une théophanie, une manifestation de Dieu ; ce que nous tenons à établir, c'est qu'il s'agit de deux manifestations d'espèce fort différente, qu'il importe de ne pas confondre.

la durée du développement du Fils devenu homme. Le Fils devenu homme est appelé au moyen de la religion de l'obéissance, de la liberté, à attirer de nouveau à lui cette plénitude divine, à en faire profiter son propre corps et par lui l'humanité et la nature.

D'après Thomasius, qui a subi l'influence de Liebner, l'incarnation a pour présupposition la différence entre l'essence divine et l'espèce humaine. L'humanité a été prise par le Logos. Le Fils éternel de Dieu, qui n'est pas nature mais personne, sans renoncer à sa divinité et sans enlever à l'humanité son caractère créé, est entré avec celle-ci dans un rapport tel qu'il en est résulté une réelle unité de vie personnelle. Ce qui a rendu la chose possible c'est que l'incarnation n'a pas exclusivement consisté à *prendre* la nature humaine et encore moins un individu humain déterminé. Il a fallu de plus que la divinité se *limitât* et quant à son être et quant à sa manière d'agir. Sans cela le dualisme persisterait; le divin planerait au-dessus de l'humain comme un cercle au diamètre plus large qui en enveloppe un autre plus étroit, il n'y aurait point dans la période d'abaissement, coïncidence parfaite de l'humain et du divin; la divinité se trouverait derrière le Christ historique et planerait au-dessus de lui. Il y aurait donc toujours une double manière d'être, une double vie, deux consciences. Dans l'état d'abaissement le Logos continuerait à posséder quelque chose qui ne se manifesterait pas dans l'apparition historique. Il semble que si l'unité de la conscience du moi doit être nécessairement troublée, il n'y a point, pendant la carrière terrestre, pénétration parfaite des deux facteurs; nous cherchons en vain le sujet humain dans lequel la plénitude de la divinité, telle qu'elle existe dans le Fils, serait devenue homme.

Mais d'autre part comment évitera-t-on le docétisme si on maintient que le Fils a communiqué sa plénitude à l'humanité? Pour parer à ce danger il ne reste plus qu'à soutenir que Dieu lui-même a pris part à notre propre manière d'être. Le Fils éternel de Dieu, dit Thomasius, s'est localisé en prenant la forme humaine finie : il a consenti à mener une existence

limitée dans l'espace: en prenant la nature humaine il s'est lui-même limité, c'est-à-dire que la vie absolue, qui constitue l'essence de la divinité, existe désormais dans les étroites limites d'une vie humaine finie. Le Fils de Dieu n'existe plus nulle part en dehors de l'homme Jésus. L'amour divin a pris une forme humaine pour se développer à titre de sentiment humain dans le cœur d'un homme. Hofmann prétend que le Logos a cessé d'être Dieu pour devenir homme, tandis que d'après Thomasius il se serait soumis aux lois du développement humain sans cesser d'être Dieu. Mais comment le Logos peut-il avoir mené la vie inconsciente du fœtus dans le sein de Marie, pour tomber ensuite dans le sommeil pendant le cours de sa carrière terrestre et passer par la mort ? Thomasius nous demande simplement de nous plonger dans ce miracle de l'amour divin exigé par sa théorie.

Gess s'est distingué parmi tous les défenseurs de la kénose par une logique hardie qui ne lui permet de reculer devant aucune des conséquences du point de vue. Sentant fort bien que toutes les tentatives resteront inutiles aussi longtemps qu'on laissera subsister en Christ, à côté du Logos, une âme humaine, il maintient hardiment que le Logos s'est changé, métamorphosé en âme humaine. Du moment où le Logos s'est transformé en une simple âme humaine, soumise aux lois du développement, Gess échappe à toutes les subtilités auxquelles sont contraints de recourir les autres défenseurs de la kénose. Comment pourrait-il être question de maintenir encore la toute-science, la toute-puissance, l'éternelle sainteté de Jésus gouvernant le monde déjà dès son bas âge ? Tous ces attributs-là seraient déplacés chez un enfant. Il ne peut non plus être question d'une double existence du Logos, qui, tandis qu'il se serait développé sur la terre, aurait, toujours identique à lui-même, plané au-dessus du développement humain. Tous les artifices auxquels on a recours pour maintenir la Trinité à l'abri des conséquences de la kénose sont franchement répudiées par Gess. Il avoue hardiment que, par suite de l'incarnation, une *modification profonde* s'est effectuée dans le sein de la Trinité elle-même: Le Père a cessé de verser sa plénitude dans le

Fils : le Saint-Esprit a cessé de procéder des deux : le gouvernement du monde a cessé d'avoir lieu par l'intermédiaire du Verbe.

Dieu, d'après Gess, n'a pas seulement changé d'une manière générale ; il y a même eu un changement tout spécial qui a porté sur sa sainteté. Dieu a pris une forme d'existence qui n'exclut pas seulement toute la sainteté actuelle, mais qui implique encore cette possibilité de pécher postulée par une vraie liberté humaine. D'après Gess l'Homme-Dieu n'était nullement prédéterminé à la sainteté ; celle-ci a été l'effet d'une action libre et Dieu s'est borné à la prévoir.

Selon Dorner, malgré leur hardiesse et leur logique irréprochable, les vues de Gess ne sauraient donner la solution du problème christologique. Si d'une part Gess ne craint pas de soutenir qu'il a été nécessaire pour l'œuvre du Fils que le Père participât à la souffrance, ce n'est pas à dire que la rédemption ait pu s'effectuer sans la vraie humanité de Christ qui était tout aussi indispensable, car c'est par là qu'il nous est devenu essentiellement semblable. Or, chez le fidèle, le Logos ne s'est évidemment pas transformé en âme humaine. La doctrine de la rédemption ne permet pas d'admettre une hypothèse qui ne sait pas faire de place pour une humanité différente du Logos.

Dorner insiste pour appeler la lumière sur un point encore obscur de la théorie de Gess. Au fait, cet intrépide défenseur de la kénose a beau s'en défendre et prendre empressément ses précautions, il n'en incline pas moins vers l'arianisme. Il faut ou bien ne voir dans le Logos qu'une créature divine, préexistante, semblable à Dieu, ou bien rompre avec un subordinationisme qui seul permet d'admettre une kénose. Voici en effet ce qui arrive. Le Dieu homme doit avoir une vraie âme humaine et d'un autre côté c'est le Logos métamorphosé qui doit être cette âme. Gess est alors amené à se représenter le Logos *en lui-même* et dans ses rapports avec le Père de telle manière que le changement qui s'effectue en lui, par suite de la kénose, affecte le moins possible le Père et le Saint-Esprit. C'est à tel point que ces deux personnes demeu-

rent parfaitement intactes et dans leur existence et dans leur manière d'être. En effet durant la kénose le Père cesse d'engendrer le Fils ; le Saint-Esprit procède momentanément du Père seul ; le monde est gouverné sans le concours du Fils. C'est que, d'après Gess, le Père n'est pas déterminé *absolument* par le Fils ; si le Père l'engendre c'est *librement*, de sorte que lorsque l'amour l'exige, il peut suspendre cet engendrement. Le Père n'a eu nullement besoin du Fils *pour arriver à la conscience de lui-même,* de sorte qu'il continue à demeurer parfaitement Dieu alors qu'il ne l'engendre plus.

Il importe de signaler la conception générale de la Trinité qui sert de point de départ à Gess. Tandis que pour la doctrine orthodoxe les trois personnes sont indispensables l'une à l'autre pour former la notion de Dieu, de sorte que chacune d'elles existe par elle-même ; pour Gess, le Père seul est Dieu, seul il vit par lui-même, bien qu'il accorde le nom de Dieu au Fils et au Saint-Esprit. Il conçoit la Trinité comme une famille ayant le Père pour chef, mais dont le nombre des membres peut changer suivant les exigences de l'amour. Le Père forme *un moi complet en lui-même:* le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une valeur *relative* et *accidentelle* pour la notion de Dieu déjà réalisée dans le Père. Il n'y a plus entre le Fils et le Saint-Esprit d'une part et le monde d'une autre qu'une différence du plus au moins. Le Fils serait donc tout simplement la plus élevée des *créatures*.

Telles sont les idées diverses des modernes défenseurs de la kénose. Malgré les nuances assez nombreuses la tendance commune est manifeste: il s'agit, tout en conservant les formules trinitaires concernant le Logos, d'arriver à faire droit aux exigences de la conscience chrétienne moderne qui réclame impérieusement que la vraie humanité du Christ soit complétement sauvegardée. On est bien assez de son temps pour reconnaître en Jésus, non pas uniquement une nature humaine abstraite, mais un vrai individu historique et concret ; néanmoins, comme l'on ne se sent pas libre à l'égard des formules trinitaires sur l'essence de Dieu, on maintient toujours que c'est bien un être divin, concret et conscient qui s'est incarné dans

la personne de Jésus de Nazareth. Toutefois comme la tentative de réunir ainsi en une seule personne, avec un seul moi, deux êtres différents, d'ailleurs concrets et conscients, n'avait réussi ni au moyen âge, ni au XVI[e] siècle, on essaye d'une autre méthode : on cherche à diminuer, autant que faire se peut, la part de l'être divin concret. C'est ainsi qu'on nous dit que le Logos divin conscient s'est dépouillé de plusieurs attributs conscients pour devenir homme et se soumettre aux lois d'un développement humain concret. Mais comment un être divin, concret et conscient, peut-il cesser d'être conscient et devenir homme ? Comment peut-on concevoir qu'un être concret et conscient devienne un autre individu concret et conscient ? Evidemment ce devenir ne peut consister que dans l'adjonction d'attributs nouveaux venant s'ajouter aux anciens qui seraient toujours maintenus. Car il ne peut être question d'un devenir absolu en vertu duquel on cesserait d'être ce que l'on était auparavant pour devenir autre chose : toute identité ayant disparu, le second personnage n'aurait rien de commun avec le premier. Aussi ne comprend-on pas comment Hofmann et Gess qui entendent ainsi la kénose, peuvent encore parler d'une divinité de Jésus-Christ. Le Logos s'étant bien complètement changé en homme (fait que nous avouons d'ailleurs ne pas comprendre), nous en avons fini avec la divinité ; il ne saurait plus être question de statuer sa présence dans la personne de Jésus. Comment pourrait-il y être encore en qualité de Dieu alors que vous avez commencé par le changer en homme ?

Néanmoins, d'après la plupart des défenseurs de la kénose, le Logos persiste bien toujours dans l'homme Jésus, seulement il se réduit à sa plus simple expression. « Le Verbe, dit M. Godet, n'est plus en Jésus dans l'état de gloire divine, dans lequel il se trouvait auprès du Père. C'est bien encore le même sujet, la même personnalité, mais avec un autre mode d'existence..... Il a consenti à laisser s'éteindre au dedans de lui le flambeau de la conscience de lui-même, et par ce seul acte il s'est privé d'un coup de toutes les facultés divines dont cette conscience du moi était la condition et le point d'appui. Il n'en reste pas moins Dieu pour cela, aussi bien que nous

restons hommes en nous endormant [1]..... Le Verbe, afin de s'incarner, s'est réduit à ce qui fait le fond de toute existence humaine. Il n'a gardé de sa forme de Dieu que le germe d'une personnalité consciente et libre ; car c'est précisément là ce que l'existence divine a de commun avec l'existence humaine ; c'est le trait par lequel l'une est l'image de l'autre ; c'est le point où Dieu et l'homme s'entre-rencontrent. Le Verbe sauve donc ce rayon divin, ce rayon seul, de son dépouillement volontaire. » (*Revue chrétienne,* 1858. Pag. 158-161.)

Nous ne réussissons pas à voir comment il peut être question d'une incarnation du Verbe en Jésus alors qu'il se réduit à apporter « le germe d'une personnalité consciente et libre, » c'est-à-dire apparemment *ce qui devait se trouver déjà dans le fils de Marie,* car c'est précisément là ce que l'existence divine a de commun avec l'existence humaine. Nous ne demanderons pas non plus ce que peut bien être cette « personnalité simple et nue que Jésus, d'après M. Godet, doit avoir apportée sur la terre en laissant derrière lui toute la richesse de son existence antérieure. Il serait en effet hors de propos de reproduire les objections que l'on n'a cessé de faire aux dé-

[1] Disons un mot en passant de l'analogie du sommeil qui doit expliquer comment le Logos a pu s'abaisser au point de perdre la conscience de lui-même et toute volonté. Il serait arrivé au Verbe, ni plus ni moins, ce qui se passe chez nous toutes les nuits. Nous montrons journellement par notre exemple que nous pouvons continuer de vivre sans en avoir conscience et passer de l'un à l'autre de ces deux modes d'existences dans une certaine mesure par notre propre fait. — Cette alternance du sommeil et de la veille, d'après Rothe, ne prouverait qu'une chose, savoir que notre personnalité n'est pas encore arrivée à son parfait développement, que bien loin d'être entièrement spirituelle, elle est sous la dépendance des sens. Les fonctions de la vie animale doivent cesser temporairement pour reprendre des forces nouvelles. Mais cette suspension du moi et de la conscience pendant le sommeil n'implique nullement que nous nous en soyons dépouillés. Ils reparaissent en effet au moment du réveil avec tout leur contenu. C'est là une différence que Gess est obligé de reconnaître. Il va sans dire du reste, comme Dorner et Rothe l'ont déjà fait remarquer que c'est se mettre en contradiction avec la notion de Dieu que d'admettre que le Logos ait pu s'abaisser jusqu'au point de perdre la conscience de lui-même.

fenseurs de la consubstantiation et de la transsubstantiation; comment la substance peut-elle être conçue séparée de ses attributs fondamentaux? En quoi peut consister « une personnalité simple et nue qui a dépouillé toute la richesse de son existence antérieure? » Nous ne savons voir en tout ceci qu'un cadre vide, la place déserte de la vie, quelque chose d'exclusivement formel, mais nullement cet élément réel qui seul pourrait nous donner le tableau, l'être. Y aurait-il par aventure derrière toutes ces images accumulées une idée dont les défenseurs de la kénose ne se rendent pas bien compte? D'après M. Godet, Jésus en s'incarnant aurait laissé tous ses attributs « en arrière. » Qu'est-ce à dire? On ne peut admettre cependant une existence des attributs à part de la substance dont ils sont attributs? Gaupp, plus explicite, nous déclare que « le Fils aurait déposé pour un temps auprès de son Père sa majesté, tous les attributs divins. » Si ces images doivent avoir un sens, d'après les hypothèses trinitaires qui servent de base aux défenseurs de la kénose, elles ne pourraient signifier qu'une seule chose: les attributs divins du Verbe seraient restés près du Père, dans le sein du Père. Nous serions ainsi revenus à une idée de tout temps familière à la christologie réformée : il y aurait eu une double existence du Logos: il aurait été dans l'homme Jésus, tout en continuant d'exister dans le sein du Père avec tous ses attributs et en remplissant toutes ses fonctions trinitaires.

Il est inutile d'insister sur ce qu'il y a de peu heureux dans cette idée d'une double existence du Logos. Il suffira de remarquer que cette hypothèse irait du reste à l'encontre du but que les défenseurs de la kénose se proposent. Ils tiennent avant tout à ce que le Verbe éternel se soit incarné, ce qui n'aurait pas eu lieu s'il était demeuré avec tous ses attributs dans le sein du Père. Il ne resterait plus qu'une ressource: il ne faudrait voir dans l'incarnation qu'un simple *acte* du Verbe, une révélation du Logos éternel demeuré dans le sein du Père, et non un nouveau mode d'existence. Le Verbe trinitaire serait sauvegardé, mais la christologie des partisans de la kénose tomberait dans le sabellianisme. Or c'est là une consé-

quence qu'ils repousseraient. Ils entendent bien montrer comment le Logos trinitaire, éternel et conscient, s'est uni à l'homme Jésus; s'ils ont imaginé l'hypothèse de la kénose pour combler l'abîme, ce n'est nullement dans l'intention de renoncer à l'incarnation du Verbe conscient.

Il faut savoir tenir compte aux partisans de la kénose des nombreux efforts auxquels ils se sont livrés pour donner satisfaction à une des exigences les plus impérieuses de la conscience chrétienne de notre époque : le besoin de maintenir à tous égard la vraie humanité de Christ. Cette dernière tentative était peut-être indispensable ; en tout cas elle n'aura pas été inutile, si elle amène à reconnaître que la personne historique de Jésus ne saurait être comprise en partant des prémisses ontologiques et psychologiques fournies par les anciens conciles.

Nous nous garderons bien en ce qui nous concerne de nous placer au point de vue de l'essence divine ou des formules trinitaires pour comprendre la personne ou la divinité de Christ. Notre méthode, à la fois plus modeste et plus sûre, nous interdit absolument de prendre ainsi le problème par en haut, par le côté ontologique. Nous aspirons à nous former une conception de la personne de Christ en ne consultant que les seules données scripturaires éclairées par la conscience chrétienne, sans nous préoccuper des formules des conciles œcuméniques que nous n'entendons du reste ni infirmer, ni confirmer. Ne nous prononçant nullement sur le compte de ces doctrines, nous partons de l'hypothèse qu'elles doivent être elles-mêmes subordonnées à l'histoire. Nul ne saurait nous contester le droit de prendre cette position. Les défenseurs des anciennes formules en effet, à condition qu'ils soient plus chrétiens qu'idéalistes, seront les premiers à convenir que ce sont les faits historiques scripturaires qui ont donné naissance aux formules trinitaires. En tout cas s'il y a quelque chose à modifier ou à changer c'est bien la métaphysique chrétienne qui doit céder le pas aux faits, et non les faits qui doivent être interprétés du point de vue d'une métaphysique préconçue et née peut-être dans un milieu intellectuel qui nous est devenu assez étranger.

Commençons donc par consulter les faits sans nous préoccuper des formules traditionnelles mises en avant pour en rendre compte.

Dès que le problème est considéré par ce côté-là, on est agréablement frappé de l'unité de sentiments qui inspire tous les théologiens qui ont essayé de le résoudre. On sent bien que c'est là la grande question contemporaine ; car non-seulement tout le monde se voit contraint de l'aborder, mais encore c'est dans la même direction qu'on cherche la solution. Toutes les *Vies de Jésus* que notre époque a vues se multiplier, depuis la plus frivole jusqu'à la plus scientifique, toutes sont inspirées par le besoin de mettre en lumière la vraie humanité de Christ. Les partisans les plus décidés de la divinité du Sauveur, les théologiens qui enseignent la kénose, sont loin de troubler ce concert. Un pareil état des esprits ne se rencontre que rarement, il est du plus heureux augure. D'abord une base commune est obtenue pour la discussion et de plus on est certain de faire au moins quelques pas avec ceux qui plus tard vous laisseront en route.

C'est donc une affaire entendue, le docétisme est décidément répudié, sinon en fait du moins en droit ; tout le monde s'en défend pour proclamer que Jésus-Christ fut un homme dans toute la force du terme.

Tandis que les ignorants prêtent parfois à Strauss l'idée que Jésus n'aurait jamais existé, ce docteur ne se borne pas à reconnaître l'existence historique du Sauveur, mais dans un instant trop court où il se sentait porté à la conciliation, il a cherché à montrer que, tout en n'étant qu'un simple homme, Christ n'en aurait pas moins donné satisfaction aux besoins les plus légitimes de la conscience chrétienne. D'après Strauss, en vertu de l'union parfaite que Jésus nous a présentée de la nature divine et de la nature humaine, « jamais en aucun temps il ne sera possible de s'élever au-dessus de lui en matière de religion, malgré tous les progrès que, dans d'autres branches de la vie spirituelle, par exemple dans la philosophie, dans l'étude et la domination de la nature, etc., etc.,.. on a déjà faits et fera sans doute encore au-dessus du niveau de son

époque, dont il partage aussi les bornes à l'égard de ces différentes branches de nos connaissances..... Tous les développements ultérieurs de la religion devront se borner davantage à la forme ; par conséquent, à l'avenir comme jusqu'à nos jours, les progrès religieux ne pourront plus, même de loin, porter le caractère d'époque qu'a eu le pas gigantesque que Jèsus a fait faire à l'humanité dans la carrière de son évolution religieuse..... »

Strauss reconnalt toutefois que de son point de vue qui ne lui permet de voir en Jésus qu'un Dieu homme dans le sens du panthéisme, il lui est impossible de prouver que Jésus ne sera jamais dépassé dans le domaine de la religion. Il n'en cherche pas moins à rassurer les chrétiens par les considérations suivantes : «..... Dans le fait, on se tourmente ici avec des songes vains, et l'on se bat avec des ombres, car il s'agit non d'aucune expérience prise dans la réalité, mais de possibilités abstraites. La religion n'a pas plus à s'inquiéter de ces subtilités de l'entendement, qu'un homme raisonnable ne se laisse effrayer par les calculs de la possibilité d'une rencontre de la terre avec une comète qui parcourt son orbite dans l'espace. A la réflexion qui s'inquiète on doit imposer silence tant qu'elle n'est pas en état de démontrer dans la réalité une personne qui, à l'endroit de la religion, ait le courage et le droit de se placer à côté de Jésus. » (*Vie de Jésus*, traduite par Littré. 2e vol. Pag. 764-767).

Ne dirait-on pas que le Sauveur a exercé un instant une espèce de fascination irrésistible sur l'homme même qui s'est efforcé de réduire sa grandeur aux proportions les plus étroites ? Quoi qu'il en soit, cette concession faite par Strauss au sentiment chrétien est une vraie défaite : le grand critique est obligé de reconnaître qu'en ne voyant en Jésus qu'un simple homme il est hors d'état de s'expliquer à lui-même l'impression qu'il en a reçue. « Evidemment, dit-il, il y a une difficulté particulière à donner la preuve demandée. »

Les travaux de l'école de Tubingue, destinés à compléter la démonstration de Strauss, ont également montré à leur façon que l'humanité de Christ ne saurait tout expliquer. Du moment

où la tentative de rendre compte du christianisme humainement a échoué, comme nous l'avons montré ailleurs, ce fait dépose, d'une manière négative tout au moins, en faveur de la divinité du fondateur. Les explications humaines n'aboutissant pas, l'esprit humain est forcément contraint d'en chercher d'autres. Hausrath, tout en encadrant les faits évangéliques dans l'histoire contemporaine, semble reconnaître que l'explication exclusivement humaine demeure insuffisante. Après avoir fait voir que la mort de Jésus fut une conséquence inévitable des circonstances, il fait allusion à d'autres causes :

« Il n'est pas nécessaire d'ajouter que les causes finales de cet événement appartiennent à un ordre de choses différent et supérieur. A cette question : pourquoi Jésus a-t-il été crucifié ? notre foi donne une autre réponse plus complète. L'histoire de l'idéal ne peut en effet jamais être comprise d'une manière fragmentaire, elle a une plus haute portée que quelques jours passagers de trouble et de tumulte, une signification éternelle, un contenu absolu qui appartient, non pas au récit des faits contemporains, mais à l'humanité ; chacun doit adorer le mystère de grâce qu'elle lui révèle. » (*Revue de théologie*, pag. 69, année 1870.)

Sans admettre d'ailleurs aucun élément surnaturel ou métaphysique, Schwarz maintient contre Strauss que Jésus a occupé une position tout à fait particulière et *incomparable* dans la sphère religieuse. « Ce qui caractérise Jésus ce sont ses dons, d'une part ; la place qui lui a été fixée, d'autre part, à un moment décisif de l'histoire de l'humanité : tout son être en a reçu une empreinte tout à fait particulière. Par ce caractère unique de Jésus nous entendons cette position *centrale* qu'il n'a cessé d'occuper pour l'humanité entière jusqu'à aujourd'hui. Dans le domaine religieux, il est permis d'établir une distinction entre une position *unique* (Einzigkeit) et une position *exclusive* (Alleinigkeit), dans un sens autre que lorsqu'il est question des héros de l'art ou de ceux de la science. Keim l'a déjà remarqué, la science et l'art semblent ne pouvoir jamais s'élever à une hauteur suprême ne devant jamais être dépassée. D'abord parce que, dans ces domaines, la syn-

thèse définitive du divin et de l'humain ne *s'effectue jamais* et ensuite parce que la notion et la partie technique *progressent* sans cesse. Il en est tout autrement en religion; ici il est possible d'arriver à une grandeur qui ne sera jamais dépassée. Indépendamment des progrès théoriques et pratiques du monde, *il peut* se trouver un maximum d'intensité de vie religieuse et morale, un maximum de motifs historiques décisifs, un acte suprême de liberté pénétrant dans les profondeurs infinies de la divinité et de l'humanité, enfin un maximum d'amour divin pour *une* personne humaine; tout cela paraît *possible* d'un point de vue différent du panthéisme. *En Christ la simple possibilité est garantie par le fait qui en montre la réalisation.»*

« Ce sont là des vérités qui échappent à l'esprit trop étroit de Strauss. Il excelle quand il s'agit de se livrer à la critique de détail, mais il n'a ni *coup d'œil historique,* ni *sens religieux.* On dirait que, grâce à un travail critique incessant, ces organes-là ont été sinon atrophiés du moins paralysés. » (Pag. 92.)

Voilà jusqu'où peuvent s'élever les hommes impartiaux. Ils assignent à Jésus une place particulière, incomparable; ils admettent qu'il a atteint pour l'histoire religieuse de l'humanité une hauteur qu'il ne sera jamais possible de dépasser, bien qu'il ne soit cependant jamais arrivé jusqu'au surnaturel.

C'est ici que nous rencontrons les défenseurs de la kénose. Tout en maintenant le caractère divin du Sauveur ils s'efforcent de ménager la transition, de peur de compromettre la parfaite humanité qui ne leur tient pas moins à cœur. Malheureusement les kénosistes, faute de se sentir suffisamment libres à l'égard des décisions des anciens conciles, prennent la question par en haut et non par en bas. Au lieu de partir de l'humanité pour s'élever jusqu'à la divinité ils descendent de celle-ci à celle-là, pliant sous le faix d'antiques formules sur l'essence de Dieu et sur les rapports des trois personnes de la Trinité. Voilà pourquoi ils compliquent le problème sans arriver à le résoudre. A quoi bon partir de la notion d'un Logos personnel et préexistant pour le dépouiller de la personnalité et de la conscience de lui-même, non-seulement au moment de l'incarnation, mais encore pendant tout le cours

du ministère de Jésus? C'est ici qu'on voit combien les défenseurs de la kénose sont empêchés par cette personnalité du Logos, par cette existence consciente dont ils cherchent à se débarrasser au moyen des expédients divers que nous avons signalés ailleurs. Evidemment la personnalité consciente du Logos antérieurement à la Venue n'est pas à leur yeux indispensable à l'incarnation, puisqu'ils ne *réussissent à rendre l'incarnation plausible qu'en dépouillant préalablement le Logos de la conscience de lui-même et de la personnalité*. En s'incarnant il se dépouille de la conscience de lui-même et des attributs divins dont il n'a donc que faire pour s'incarner. Ils ont beau s'en défendre; la personnalité, la préexistence du Verbe les gêne au premier chef, puisque toute leur entreprise consiste à s'en débarrasser.

Tout en se gardant bien de partir comme les défenseurs de la kénose des profondeurs de l'essence divine qui demeurent un mystère, ne pourrait-on pas accepter leur point d'arrivée? Pourquoi ne pas faire commencer l'incarnation du Logos avec ce minimum de divinité que les kénosistes lui laissent après l'avoir dépouillé de la conscience de lui-même et de tous les attributs divins? Il n'y aurait eu dans le fœtus encore renfermé au sein de Marie que ce degré de divinité compatible avec la phase d'existence que traversait alors celui qui devait être un jour Jésus de Nazareth. Plus tard, à mesure qu'il aurait été mieux en état de s'assimiler la divinité, l'incarnation se serait accusée de plus en plus. On ne manquera pas de dire que c'est là se faire la part par trop facile; on voudra savoir ce que deviennent ces passages de l'Evangile qui enseignent de la manière la plus claire une préexistence personnelle de ce Verbe éternel qui devait apparaître un jour incarné dans Jésus de Nazareth.

Ceci nous conduit à la question scripturaire. La vraie humanité de Christ est partout supposée dans le Nouveau Testament; sa divinité est souvent affirmée. Nous ne nous occuperons ni de l'une ni de l'autre de ces deux doctrines, mais uniquement de la manière de comprendre les *rapports des deux facteurs* de cette personnalité une.

Rien ne confirme l'idée courante en vertu de laquelle la divinité se serait incarnée tout d'un coup, en une fois, et d'une manière physique dans l'homme Jésus dès le sein de Marie. Ce qui le montre déjà c'est le peu d'importance que les apôtres attribuent à la conception surnaturelle, qui joue au contraire un rôle capital dans le système orthodoxe. Nulle part elle n'est expressément affirmée dans leurs écrits ; tout au plus peut-on admettre que Paul y fait allusion. Ainsi quand il présente Jésus comme second Adam, ce qui paraît impliquer qu'il a été créé immédiatement de Dieu comme le premier. (1 Cor. XV, 45-49 ; Rom. V, 14.) Mais de très bonne heure la conscience chrétienne a admis l'idée de la conception miraculeuse comme expression adéquate d'un fait pour elle incontestable, savoir que le second Adam a été créé immédiatement par Dieu comme le premier. Toutefois les écrivains qui parlent de la conception miraculeuse (Math. I, 18-25 ; Luc I, 26-57 ; III, 23) ne la présentent jamais comme impliquant l'incarnation d'une personne divine dans l'homme Jésus, d'une manière déjà complète et parachevée, *dès le sein de la mère.*

Non-seulement les écrivains sacrés n'accordent pas cette portée à la conception miraculeuse, mais encore ils nous rendent attentifs à certains faits qui nous empêchent de le faire. Comment, à leur sens, l'incarnation de Dieu en Christ pourrait-elle être parfaite dès la conception jusqu'au baptême, puis qu'ils font descendre sur Jésus le Saint-Esprit, quelque chose de divin apparemment ? (Math. III, 16 ; Marc I, 10-12 ; Luc III, 21.) Saint Jean attribue la même portée au baptême. Quand il dit que le Verbe est devenu chair (I, 14) il ne peut donc avoir entendu par là une incarnation parfaitement adéquate dès le moment de la conception miraculeuse dont il ne parle pas d'ailleurs ; Luc, lui, nous enseigne un fait diamétralement opposé à la manière générale de concevoir les rapports de la divinité et de l'humanité en Jésus. Bien loin d'avoir eu lieu tout d'un coup, d'une manière physique, magique, elle s'est effectuée lentement, successivement, conformément aux lois de tout développement moral : *Et le petit enfant croissait et se fortifiait en esprit, étant rempli de sagesse ; et la grâce de Dieu*

était sur lui; et Jésus s'avançait en sagesse, et en stature, et en grâce envers Dieu et envers les hommes. (II, 40-52.)

Le témoignage de Jésus lui-même confirme cette idée d'une incarnation successive du Père en sa personne. Il affirme sans doute son étroite communion avec Dieu, mais il la présente comme allant sans cesse en se développant durant les jours de sa chair, pour n'atteindre son point culminant qu'à la suite du parfait développement de sa vie humaine. Il est évident que, avant l'ascension, Jésus n'est pas un avec le Père d'une manière immédiate; s'il connaît le Père, ses sentiments, sa volonté, ce n'est pas sans intermédiaire, mais par les *choses qu'il lui voit faire,... parce que le Père lui montre toutes les choses qu'il fait.* (Jean V, 19-20.) Jésus déclare expressément ne pas tout savoir; il ignore l'heure même de son retour qui n'est connue que de Dieu seul. (Math. XIII, 32.) Il déclare aussi qu'il ne lui appartient pas de distribuer les places dans son royaume. C'est là une prérogative que le Père s'est réservée à lui seul. (Math. XX, 23.) Il sait sans doute dès les jours de sa chair que *toutes choses lui ont été accordées par son Père.* (Math. XI, 27.) Mais ce n'est qu'après l'ascension qu'il se présente comme en ayant pris possession : *Toute puissance m'est donnée dans le ciel et sur la terre.* (Math. XXVIII, 18.) Comment Jésus aurait-il pu avoir conscience de la communion avec son Père comme parfaite, déjà durant sa carrière terrestre, alors qu'il parle souvent d'aller vers le Père, et qu'il espère que ce fait le placera dans une condition supérieure et dans une communion plus étroite avec lui? (Jean VII, 33-34; XIV, 28; XVI, 5, 16, 17, 28; XVII, 5, 11, 13.) Comment sans cela pourrait-il déclarer son Père plus grand que lui? (Jean XIV, 28; X, 29.) Et qui plus est, au moment même où il se présente comme le plus étroitement uni à lui, comment pourrait-il l'appeler le *seul vrai Dieu* et par ce fait le distinguer clairement de lui-même? (Jean XVII, 3.)

Les apôtres ne se bornent pas à signaler ce développement de Jésus, cette incarnation successive; ils s'en rendent compte. Saint Jean fait à cet égard une remarque très significative qui implique ce point de vue : *Or il disait cela de l'Esprit que de-*

vaient recevoir ceux qui croyaient en lui ; car le Saint-Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié. (Jean VII, 39.) Il montre à l'occasion comment la conscience de la communion avec le Père a été toujours en se développant jusqu'au terme de la carrière terrestre de Jésus : *et Jésus sachant que le Père lui avait donné toutes choses entre les mains, et qu'il était venu de Dieu, et s'en allait à Dieu.....* (Jean XIII, 3.) Paul à son tour déclare, de la manière la plus positive, que c'est *à partir de la résurrection* seulement que l'union du Fils avec le Père a été complète : *qu'il a été pleinement déclaré Fils de Dieu en puissance, par sa résurrection d'entre les morts.* (Rom. I, 4.) L'épître aux Hébreux (I, 5 ; IV, 6) tient le même langage. La manière dont tous les apôtres parlent de l'élévation de Jésus en insistant sur le fait implique que c'est à partir de la résurrection que s'est accomplie, d'une manière parfaitement adéquate, cette union avec le Père qui n'avait été jusque-là que progressive et relative. (Marc XVI, 19 ; Luc XXIV, 51 ; Act. I, 9, 11 ; II, 33 ; III, 21 ; VII, 56 ; Eph. I, 20 ; IV, 8-10 ; Philip. II, 2-9 ; III, 20 ; Col. III, 1 ; Hébr, I, 3 ; VII, 26 ; IX, 24 ; VIII, 1 ; Pier. III, 22.) Ils présentent cette condition nouvelle dans laquelle il entre comme « *une séance à la droite du Père,* » c'est-à-dire une participation à sa gloire. (Marc XVI, 19 ; Act. VII, 56 ; Rom. VIII, 34 ; Eph. I, 20 ; Col. III, 1 ; Hébr. I, 3 ; X, 12 ; XII, 2 ; 1 Pier. III, 22.)

Le Nouveau Testament ne se borne pas à nous exposer cette incarnation du Père dans le Fils comme progressive, successive, il en détermine plus exactement la nature. Elle n'a été ni physique, ni mécanique, ni magique, mais le fruit lent de l'activité morale du Seigneur Jésus lui-même. Dans son entretien avec Nicodème Jésus se présente comme ayant personnellement fait l'expérience de cette vie spirituelle à laquelle il convie son interlocuteur : *Ce que nous savons nous le disons ; et ce que nous avons vu nous le témoignons.* (Jean III, 11.) C'est par une méthode éminemment morale qu'il s'élève graduellement jusqu'à la parfaite communion avec le Père. Son ministère s'ouvre et se ferme par la lutte morale : celle de la montagne et celle de Gethsémané ; la période qui les sépare paraît avoir été signalée par des faits du même

genre. Si le diable quitte Jésus après la première tentation ce n'est que *pour un temps.* (Luc IV, 13.) Le Sauveur semble faire allusion à des événements de ce genre quand il dit à ses disciples: *Vous êtes ceux qui avez persévéré avec moi dans mes tentations.* (Luc XXII, 28.) Bien que Jésus n'ait jamais succombé, il ne semble pas avoir été insensible à la voix de la tentation, à en juger par la vivacité avec laquelle il repousse celle que Pierre met imprudemment sous ses pas : *Retire-toi de moi, Satan, tu m'es en scandale.* (Math. XVI, 26.) Cela explique aussi pourquoi dans ces heures d'épreuve le Sauveur a senti le besoin de s'entourer de la sympathie de ses plus intimes amis : *Mon âme est de toutes parts saisie de tristesse jusqu'à la mort ; demeurez ici et veillez avec moi.* (Math. XXVI, 38; Luc XXII, 15.) Pendant tout le cours de sa carrière il y a chez lui lutte, combat, vie réelle ayant ses moments d'hésitation (*délivre-moi de cette heure ; mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure* (Jean XII, 27 ; VII, 6) ; ses hauts (*en ce même instant Jésus se réjouit en esprit* (Luc X, 21) et ses bas : *Mon âme est de toutes parts saisie de tristesse jusqu'à la mort* (Math. XVI, 38), comme chez nous. Il est tellement vrai qu'aucun sentiment humain ne lui demeure étranger qu'il doit avoir connu la colère, que les stoïciens proscrivaient chez leur sage idéal : *alors les regardant de tous côtés avec indignation.* (Marc III, 5; Jean II, 17.) Il paraît avoir également connu la crainte. (Hébr. V, 7.) Jésus lui-même présente son ministère comme une lutte bien réelle et bien sérieuse (Jean XIV, 30-31), réclamant de l'effort, le déploiement de toutes les forces qui sont en lui. La coupe qu'il doit boire ne lui apparaît pas plus agréable que le baptême dont il doit être baptisé. (Math. XX, 22-23 ; Luc XII, 30.) A mesure que l'heure de la catastrophe approche, la lutte devient plus pénible comme nous le voyons par la scène de Gethsémané qui aboutit à des grumeaux de sang. (Math. XXVI, 37-41.) Les paroles prononcées sur la croix sont plus caractéristiques encore : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné.* (Math. XXVII, 46.)

Aussi dans ces heures solennelles le Seigneur éprouve-t-il le besoin d'invoquer spécialement le secours de son Père, tout en étant avec lui dans une communion permanente : *S'il est*

possible que cette coupe passe loin de moi. C'est ainsi qu'au moyen de la prière il arrive à mettre sa volonté entièrement d'accord avec celle du Père : *Toutefois non point comme je le veux, mais comme tu le veux.* Bien loin d'être tout-puissant, c'est également au moyen de la prière qu'il obtient la faculté de faire des miracles : *Je sais, dit Marthe, que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera..... Père, je te rends grâce de ce tu m'as exaucé.* Sans doute la connaissance qu'il a déjà de la volonté de Dieu, la communion intime avec le Père lui donne la certitude que ses demandes seront toujours entendues (*Je savais bien que tu m'exauces toujours*); mais tout cela ne le dispense pas de lui adresser des requêtes. Il n'ignore pas qu'au besoin il aurait à sa disposition plusieurs légions d'anges pour le protéger, mais encore faudrait-il qu'il les demandât : *Crois-tu que je ne puisse pas maintenant prier mon Père, qui me donnerait présentement plus de douze légions d'anges?* (Jean XI, 22, 41, 42; Math. XXVI, 53.)

L'histoire évangélique produit l'impression que pendant sa carrière terrestre Jésus a dû, lui aussi, marcher par la foi. Dans l'épître aux Hébreux XII, 2 il est appelé le chef et le consommateur de la foi. C'est au moyen de la foi qu'il s'est maintenu dans son unité absolue avec Dieu. Il va sans dire que plus le terme de sa carrière terrestre avançait, c'est-à-dire le moment où son union parfaite avec le Père serait complétement réalisée, plus aussi la foi se changeait en science : *Jésus sachant que le Père lui avait donné toutes choses entre les mains.* (XIII, 3.) Le fait n'éclate nulle part plus vivement que dans la prière sacerdotale. De même que, déjà dans une autre circonstance, alors qu'il se contemplait lui-même comme arrivé au terme de la perfection, au jour du jugement, il s'était désigné non plus comme fils de l'homme, mais comme Fils de Dieu (V, 25), de même devant le souverain sacrificateur qui l'interroge solennellement il se sait le Christ, le Fils de Dieu qui va siéger incontinent à la droite de la puissance du Père. (Math. XXVI, 63, 64.)

C'est par la méthode morale qu'il est arrivé à sa parfaite union avec le Père, savoir au moyen d'un amour absolu et réciproque entre lui et le Père. Du côté de Jésus cet amour

consiste dans une obéissance morale absolue aux commandements de son Père, au moyen de laquelle il se sanctifie, c'est-à-dire se qualifie, se rend apte à cette communion de Dieu avec lui. Cette idée fondamentale se trouve exprimée en sa totalité avec une clarté particulière, Jean X, 30-36. Dans ce passage, le Sauveur fonde son union avec Dieu (vers. 30) ou le fait d'être son Fils (vers. 36) expressément sur la circonstance qu'il n'a pas reçu de Dieu une parole spéciale, ou une mission spéciale (vers. 35), mais que, par suite de sa sainteté absolue, il a été choisi de Dieu d'une manière absolue pour être l'organe de son activité dans le monde (vers. 36). Toujours dans le même ordre d'idées, Jésus présente (VIII, 29), comme cause de sa communion persistante avec Dieu, le fait qu'il accomplit constamment ce qui lui est agréable : *Le Père ne m'a point laissé seul parce que je fais toujours les choses qui lui plaisent.* Voici d'après Rothe[1], d'une manière plus positive, les diverses idées contenues dans ce passage. La manière dont le Sauveur parle de son perfectionnement dans la communion du Père est des plus caractéristiques. Il le présente comme sa glorification (Jean XII, 23-28; XIII, 31-32; XVII, 1, 4, 5, 10, 22, 24; comparez VII, 39; XII, 16), sa gloire, son élévation (III, 14; VIII, 28; XII, 32, 33, 34), le fait d'aller vers le Père. (VII, 33, 34; XIV, 28; XVI, 5, 16, 17, 28; XVII, 5, 11, 13.) Tout cela ne peut s'effectuer qu'au moyen de sa souffrance et de sa mort. De sorte que, pour parler d'une manière concrète, son départ pour aller vers son Père n'est autre que sa mort; son élévation, c'est sa crucifixion (Jean III, 14, 15; VIII, 28; XII, 32, 33); sa glorification, c'est sa mort. (Jean XII, 23, 28; XIII, 31, 32; XVII, 1, 4, 5.) Jésus déclare expressément que c'est à travers les souffrances qu'il doit pénétrer dans sa gloire. (Luc XXIV, 26; 1 Pier. I, 11.) Toutefois il ne considère pas sa mort comme un simple phénomène naturel, comme une simple souffrance, comme un accident, mais comme une œuvre morale. Ce qui le prouve c'est l'insistance avec

[1] Toutes les citations qui suivent sont tirées de la *Dogmatique* de Rothe publiée par Schenkel: *Dogmatik von Dr. R. Rothe aus dessen handschriftlichem Nachlasse.* Heidelberg, 1870.

laquelle il relève le fait qu'il laisse librement sa vie, que personne ne la lui ôte, qu'il a la puissance de la laisser et la puissance de la reprendre (Jean X, 11, 18; XIV, 30, 31), et que cette mort est pour lui une lutte morale des plus pénibles. (Math. XX, 22; Luc XII, 50; Jean XII, 23, 28.) La glorification elle-même, à laquelle il doit arriver par la voie de la souffrance et de la mort, consiste dans le résultat spécifique du développement moral, savoir dans le fait qu'il deviendra pur esprit, que sa chair, tout son organisme physique sera spiritualisé. (Jean VI, 51, 61-63.) C'est par suite de sa mort qu'il procure le Saint-Esprit (Jean XVI, 7; VII, 39), c'est pour cela que le Saint-Esprit existe à partir de sa résurrection. (Jean XX, 22.) Aussi dans ses discours d'adieu (Jean XIV, 3, 18, 24, 28; XVI, 16, 23) Jésus laisse-t-il dans l'ombre la circonstance qu'il les reverra corporellement après la résurrection, pour insister principalement sur le fait que dorénavant il sera avec les siens et avec Dieu dans une communion parfaite et illimitée.

C'est bien ainsi que l'auteur de l'épître aux Hébreux a compris la vie de Jésus. Il accuse fortement l'idée que le Sauveur a été appelé à lutter et à combattre et qu'il a surmonté tous les obstacles au moyen de son obéissance; c'est parce *qu'il a souffert, étant tenté, qu'il est puissant aussi pour secourir ceux qui sont tentés;.... quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il a pourtant appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes*... Saint Paul insiste également sur l'obéissance de Jésus comme moyen de remplir sa mission: *Ainsi par l'obéissance d'un seul plusieurs seront rendus justes..... Il a été obéissant jusqu'à la mort, à la mort même de la croix.* C'est pourquoi *aussi Dieu l'a souverainement élevé.* Pierre et Jacques signalent également les souffrances que Jésus a dû supporter pendant son ministère: *Christ a souffert pour nous en la chair..... Nous tenons pour bienheureux ceux qui ont souffert; vous avez appris quelle a été la patience de Job, et vous avez vu la fin du Seigneur.* (Hébr. II, 17, 18; IV, 15; II, 10; V, 8, XII, 1-3; Rom. V, 19; Philip. II, 7, 8; 1 Pier. IV, 1; Jacq. V, 10, 11.)

L'épître aux Hébreux insiste tout particulièrement sur l'idée que Jésus avait besoin d'atteindre à un certain degré de perfection pour passer de son état de faiblesse dans la gloire du

ciel : *Il était convenable...., que Dieu consacrât le Prince de leur salut par les afflictions; c'est ce Jésus qui durant les jours de sa chair ayant offert avec de grands cris, et avec larmes, des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé de ce qu'il craignait.* L'auteur n'insiste pas seulement sur l'intensité des angoisses, des souffrances, il dit positivement qu'elles ont été *nécessaires* au Sauveur pour lui enseigner l'obéissance et pour le rendre apte à sa haute mission : *Quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il a pourtant appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes.* Dans le cours de son ministère, Jésus était soumis à une certaine faiblesse résultant de sa chair, comme tout homme qui doit suivre la voie pénible et lente du perfectionnement moral. La chair du Sauveur était comme un voile entre Dieu et lui ; il devait le traverser en déposant la chair au moment de sa mort. (Hébr. X, 20.) Et, par suite de la faiblesse de la chair (Math. XXVI, 41), cet apprentissage de l'obéissance était une tentation au péché : *il a souffert étant tenté* (Hébr. II, 18) ; *il a été tenté comme nous en toutes choses.* (IV, 15.) Arrivé à la perfection par cette voie difficile, il est au-dessus de toute faiblesse : *La parole du serment qui a été faite après la loi, ordonne le Fils, qui est consacré pour toujours.* (VII, 28.) Les choses ont dû se passer ainsi, Jésus a dû arriver au but en suivant cette voie morale, parce que, malgré la liberté absolue de la volonté toute-puissante de Dieu, c'était là l'unique méthode digne du Tout-puissant : *Car il était convenable que celui pour qui sont toutes choses, et par qui sont toutes choses, puisqu'il amenait plusieurs enfants à la gloire, consacrât le Prince de leur salut par les afflictions.* (II, 10.)

Saint Paul attribue aussi à Jésus une certaine faiblesse pendant les jours de sa chair : *il a été crucifié par infirmité.* (2 Cor. XIII, 4.) Et il présente son élévation dans la gloire céleste comme une récompense pour s'être parfaitement acquitté de l'œuvre que Dieu lui avait confiée : *C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé.* (Philip. II. 9.) L'Apocalypse présente les choses de la même manière : *Tu es digne de prendre le livre, et d'en ouvrir les sceaux ; car tu as été mis à mort, et tu nous as rachetés à Dieu par ton sang.* (V, 9.)

Saint Paul met avant tout l'accent sur l'obéissance absolue de Jésus comme moyen de son élévation. (Rom. V, 19 ; Philip. II, 8.) Il voit essentiellement le moyen d'élévation de Jésus dans son obéissance absolue au Père qui a atteint son point culminant par le sacrifice de la croix. (Rom. V, 19; Philip. II, 8.) Mais il conçoit aussi comme un dépouillement de lui-même cette obéissance dont Jésus a fait preuve envers Dieu, en accomplissant l'œuvre sainte qui lui avait été confiée : *Lequel étant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu. Cependant il s'est anéanti lui-même, ayant pris la forme de serviteur, fait à la ressemblance des hommes; et étant trouvé en figure, comme un homme, il s'est abaissé lui-même, et a été obéissant jusqu'à la mort, à la mort même de la croix.* (Philip. II, 6, 8.) « Saint Paul montre, dit Rothe, que Jésus par suite de son caractère religieux et moral tout spécial, base de sa communion toute particulière avec Dieu, même pendant son existence terrestre, n'était pas dans les simples conditions naturelles de l'existence humaine, mais dans celles d'une existence divine particulière : *forme de Dieu.* (Voir aussi Math. XXVI, 53, 54 ; Jean X, 17, 18.) Néanmoins il n'a pas voulu s'emparer de cet état tout particulier et semblable à Dieu d'une façon extérieure, violente (magique), mais il s'est proposé de l'acquérir par la méthode morale : il n'a pas cru devoir s'emparer de l'égalité avec Dieu. Par contre Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom. C'est pourquoi il s'est volontairement dépouillé des priviléges qui étaient virtuellement en lui : au lieu de se présenter dans sa carrière terrestre comme un maître, il s'est donné comme un serviteur, tout à fait comme un homme ordinaire : *ayant pris la forme de serviteur, fait à la ressemblance des hommes.* Il y a plus : pour s'abaisser autant que faire se pouvait, de toutes les conditions humaines il a librement pris la plus basse, celle qui implique le plus de peine, de souffrance, d'opprobre, celle de serviteur mourant, puisqu'il s'est montré obéissant jusqu'à la mort et à la mort même de la croix. La même idée se trouve exprimée d'une manière figurée, 2 Cor. VII, 9 : *Etant riche il s'est fait pauvre pour*

nous, et Gal. IV, 4, où Jésus nous est présenté comme sous la loi, c'est-à-dire dans une économie morale motivée par le péché et par conséquent nullement obligatoire pour lui. Il est dit expressément que c'est en vertu d'une volonté spéciale de Dieu que Jésus a été placé dans cette condition légale: Dieu *a envoyé son Fils, né d'une femme et soumis à la loi.*

Jésus présente ses rapports particuliers avec Dieu dans son état de perfection comme sa gloire, la gloire que le Père lui a donnée. Cette gloire à son tour consiste dans le fait que lui et le Père sont un, absolument un. (Jean XVII, 22, 23.) Il ajoute que la cause de cette gloire c'est l'amour éternel de Dieu pour lui: *laquelle tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde* (Jean XVII, 24). Il résulte aussi de là que sa parfaite union avec Dieu a sa raison d'être dans l'amour de Dieu pour lui: *Je suis en eux, et toi en moi, afin qu'ils soient consommés en un, et que le monde connaisse que c'est toi qui m'as envoyé, et que tu les aimes comme tu m'as aimé.* Ce n'est pas tout: cet amour de Dieu pour Jésus constitue son unité avec lui, si bien qu'il présente son existence à lui chez les siens comme la présence en eux de l'amour dont Dieu l'a aimé lui-même: *Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi en eux.* (XVII, 26.) Cet amour de Dieu pour lui repose à son tour sur le fait que réciproquement Jésus a toujours persisté dans l'amour de son Père, savoir en lui obéissant, en gardant ses commandements: *Comme j'ai gardé les commandements de mon Père, et je demeure en son amour* (XV, 10), *à cause de ceci le Père m'aime, c'est que je laisse ma vie.* Ce qui achève de faire ressortir la nature de cette unité du Père avec le Fils, c'est qu'il établit un parallélisme entre son union avec le Père d'une part, et son union avec les siens et l'union des fidèles entre eux d'autre part : *Vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous* (X, 20),.... *afin qu'ils soient un, comme nous sommes un; afin que tous soient un, ainsi que toi, Père, es en moi, et moi en toi; afin qu'eux aussi soient un en nous,..... afin qu'ils soient un comme nous sommes un;.... je suis en eux, et toi en moi, afin qu'ils soient consommés en un.* (XVII, 11, 21,

22, 23.) Jésus dit expressément que notre union avec lui est amenée exactement comme son union avec Dieu : *Comme le Père m'a aimé, ainsi je vous ai aimés ; demeurez en mon amour; si vous gardez mes commandements, vous demeurez en mon amour ; comme j'ai gardé les commandements de mon Père, et je demeure en son amour.* (XV, 9, 10.)

X

Bien qu'elle n'ait porté que sur quelques points très spéciaux, cette rapide excursion sur le terrain de la christologie biblique aura suffi pour établir dans tout son jour un fait fondamental. Non content d'enseigner l'humanité de Christ, le Nouveau-Testament la prend tellement au sérieux que, bien loin de considérer le Sauveur comme passif, il nous le présente comme s'étant développé d'une manière lente, progressive, conformément aux lois de tout développement religieux et moral dans un homme normal. Nous avons donc un point de départ des plus fermes qui s'impose à nous. Tout en admettant sans réserve la divinité de Christ, il est interdit de la concevoir de façon à porter la moindre atteinte à sa parfaite humanité, telle qu'elle vient d'être esquissée dans ses traits fondamentaux.

Ainsi tombent les assertions de la théologie traditionnelle en vertu desquelles Dieu se serait uni tout d'un coup, et d'une façon immédiate, non pas à un homme réel concret, mais à une nature humaine abstraite qui serait demeurée du reste entièrement passive. Rothe a montré qu'en tout ceci l'orthodoxie part d'une anthropologie peu précise, qui se fait des notions fort obscures de ce qu'il faut entendre par personnalité, nature, personne. Elle est ainsi conduite à faire unir, d'une manière abstraite, la nature divine et la nature humaine. Voilà comment on s'est détourné de la personnalité, du moi, seul agent au moyen duquel l'union peut s'effectuer, pour chercher une voie différente qui ne pouvait aboutir. L'union s'effectue tout naturellement, par un acte de la toute-puissance divine. Elle n'est pas le produit du développement personnel et par conséquent moral d'une individualité. Tout s'accomplit au moment

de la conception qui évidemment, de la part de l'homme, ne saurait être un acte personnel. « Mais comment, demande Rothe, l'union de la divinité et de l'humanité pourrait-elle s'effectuer ainsi d'une manière impersonnelle? La supposition d'une union exclusivement physique et non morale, d'une union par conséquent matérielle, en vertu de laquelle Dieu se serait uni à autre chose qu'à l'esprit dans la créature, une simple incarnation est une notion éminemment païenne. Prétendre que le Logos divin est entré dans la forme d'une âme inconsciente, c'est ouvrir la porte à des incarnations tout à fait arbitraires de Dieu, dans le goût de celles des Indous. On ne comprend pas pourquoi alors le Logos divin n'aurait pas pu aussi bien s'incarner dans un animal (une âme inconsciente est de fait une âme d'animal), dans une plante ou dans une pierre. »

Il n'y a de réel, remarque Rothe, que l'homme personnel; l'on n'arrive au moi, à la personnalité, qu'à la suite d'un développement réel de la vie, en se déterminant soi-même sur certaines bases fournies par la nature. Il n'en saurait être autrement du Verbe; il ne peut devenir vraiment homme qu'en s'unissant à un individu humain, à une personnalité, à un moi, engagé dans le travail de ce développement et par le moyen de ce travail. Tout cela ne saurait avoir lieu que d'une manière successive, en suivant la marche du développement lui-même. En un mot on ne peut concevoir une vraie incarnation du Verbe divin que comme s'effectuant par la méthode morale. « Toute autre incarnation, pour si massive qu'elle puisse paraître, dit Rothe, n'est au fond que du docétisme pur et simple: le Verbe se revêt de la nature humaine sensible comme d'un vêtement. Mais ce ne saurait être là une incarnation du Verbe. Un pareil Sauveur n'est en réalité qu'un palladium en forme humaine tombé du ciel, une sainte machine montée par la divinité et dans laquelle tous les effets spirituels s'obtiennent au moyen d'un mécanisme spirituel. »

« L'erreur fondamentale de l'orthodoxie consiste à se représenter l'union de la divinité et de l'humanité comme s'étant effectuée en Christ d'une manière *physique* et non par un procédé moral. Il en résulte que la personne et l'œuvre du Sau-

veur ne sauraient non plus être conçues moralement. Or du moment où l'incarnation de Dieu ne communique pas une valeur morale à l'humanité, on ne saurait voir quel peut être son but et sa portée. L'homme ne peut avoir que la valeur qu'il s'est donnée à lui-même ; il est vrai autrement que par ses propres forces. Le Dieu-homme ne peut être devenu ce qu'il est que de son propre fait. Alors seulement il acquiert une valeur morale en devenant le Dieu-homme, et aux yeux de Dieu et dans ses rapports avec la race humaine. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut être une grandeur, une puissance morale, exerçant une influence morale et sur Dieu et sur les hommes. Alors seulement on peut comprendre qu'il soit le Sauveur, qu'il accomplisse une œuvre rédemptrice, c'est-à-dire une œuvre morale ayant des vertus morales pour cause et pour effet. »

« Pour ce qui est d'une personne spirituelle divine et par conséquent absolument parfaite comme le Verbe qui s'incarnerait d'une manière immédiate (et partant exclusivement extérieure) dans un homme et par lui dans l'humanité, elle ne saurait avoir aucune mission morale à accomplir. N'est-elle pas en effet, dès le début, la vertu absolue, par conséquent la force spirituelle absolue, le pouvoir illimité de faire le bien ; elle n'a rien à apprendre, sachant tout dès le commencement. Ce qu'elle doit accomplir et souffrir dans la vie humaine ne saurait être qu'un pur jeu d'enfant. Aussi tout ce qu'elle fait et souffre demeure-t-il sans importance, sans signification et sans portée au point de vue moral. Il n'y a que l'apparence de l'action et de la souffrance, en prenant celle-ci au sens moral. Une pareille œuvre de rédemption ne serait qu'une pure fantasmagorie tout à fait indigne de Dieu. Voilà jusqu'à quel point la doctrine ecclésiastique se fait illusion lorsqu'elle soutient que, pour que l'œuvre de Christ et ses souffrances aient une valeur vraiment rédemptrice, il est absolument indispensable que Dieu soit en Jésus, d'une manière naturelle, immédiate, et dès le premier instant parfaite. C'est précisément le contraire qui est vrai : une telle façon de comprendre les choses enlève toute valeur rédemptrice à l'œuvre de Christ.

Mais précisément notre ancienne théologie ne soupçonne pas que pour ce qui concerne Dieu les choses qui arrivent seulement par Dieu ne sauraient avoir aucune valeur rédemptrice, mais seulement celles qui résultent d'une activité morale[1]. Dès l'instant où l'on abandonne cette règle inébranlable, Dieu peut effectuer la rédemption au moyen du premier corpuscule venu; il peut l'effectuer magiquement et avec beaucoup plus de promptitude. Au fond que reste-t-il de l'œuvre de la rédemption, quand on saisit toutes les conséquences de la christologie ecclésiastique? Rien, si ce n'est qu'elle est la révélation du Dieu rédempteur. Mais ce n'est là qu'une pure fantasmagorie, puisqu'il ne s'agit plus que d'une révélation de Dieu au moyen d'une vie humaine, qui, en soi, n'est qu'une simple apparence, n'impliquant aucune action morale. »

On ne réussirait pas à renverser la christologie nouvelle qui part de l'humanité de Christ, en soutenant que le progrès et le développement dont il est question en tout ceci ne sauraient concerner que l'homme Jésus, la nature humaine et non la nature divine, le Logos. Rothe répondrait que ce nestorianisme, si largement pratiqué par ceux mêmes qui le répudient en théorie, n'est plus de mise aujourd'hui. Il ne peut y avoir eu en Jésus qu'une seule personnalité, un seul moi avec deux facteurs. Cela étant on ne comprendrait pas comment cette individualité unique aurait pu aller sans cesse en se développant quant à la nature humaine, tandis que, quant à la nature divine, elle aurait été en possession de tous les attributs supérieurs et serait déjà arrivée au terme même du développement, si même il avait pu être question pour elle de se développer. Ces distinctions reposant sur la confusion entre la nature et la personnalité sont inconnues au Nouveau Testament: lorsqu'il parle du Sauveur il a en vue l'homme tout entier, le moi unique, indivisible.

D'autres objecteront sans doute que c'est là réduire l'incarnation à la mesure d'un phénomène exclusivement moral

[1] In Beziehung auf die Erlœsung für Gott nichts eine Bedeutung haben kann, was bloss *geschicht*, was bloss durch Gott geschieht, sondern allein was *gehandelt* wird. Pag. 158.

n'ayant rien de métaphysique. L'unité du Christ avec Dieu est une simple unité de conscience et de volonté, une unité morale mais non réelle : il n'y a en tout cela rien de physique. — Sans contredit, répond Rothe. Pour nous faire cette objection il faut méconnaître la vraie essence de tout développement moral d'abord et ensuite l'essence de la vie humaine comme évolution morale. Celui qui s'en est rendu compte sait à merveille que, même entre Dieu et l'homme, il n'y a pas d'unité exclusivement morale : la conformité de l'homme avec Dieu, la sainteté, implique en quelque manière l'union réelle de l'homme avec Dieu, l'habitation réelle de Dieu dans l'homme. C'est pour avoir entièrement ignoré ce fait que les interlocuteurs de Jésus dans saint Jean ne peuvent saisir le sens de ce qu'il dit sur sa personne et qu'il est lui-même hors d'état de se faire comprendre.

Toutefois ce n'est pas sans bonne raison ou du moins sans prétexte que l'orthodoxie nous parle de l'incarnation *immédiate, spontanée*, par la voie de la *conception* et de la *naissance* d'une personne divine en Jésus. Que faire des passages où Jésus se donne comme ayant personnellement existé dans le ciel auprès du Père, déjà avant sa carrière terrestre ?

Rothe observe d'abord que s'il fallait accorder à ces déclarations le sens qu'on leur donne ordinairement elles se trouveraient en flagrante contradiction avec d'autres non moins positives sur lesquelles nous avons déjà insisté. Tous ces passages, ainsi Jean VIII, 58, n'enseigneraient, d'après lui, aucune préexistence du *sujet humain Jésus,* mais simplement de la *divinité* réellement une avec lui. Ces déclarations se bornent donc à enseigner, d'une manière générale, une unité réelle de l'homme Jésus avec Dieu, mais nullement une réelle union du Fils de Marie avec une personne divine *spéciale :* ils conservent donc leur portée dans la nouvelle christologie comme dans l'ancienne.

Reste la question de la préexistence *personnelle* de Christ, dès avant la fondation de monde (Jean XVII, 5), que Rothe reconnaît être incompréhensible de son point de vue. Si ce passage pouvait avoir ce sens nous serions contraints d'ad-

mettre l'idée orthodoxe de l'incarnation d'une personne divine dans Christ. Adoptant l'explication des sociniens, contre laquelle, dit-il, la grammaire n'a rien à objecter, Rothe entend par là l'existence antérieure du Fils dans le *décret* du Père : *Et maintenant glorifie-moi, toi, Père, auprès de toi de la gloire que j'ai eue chez toi,* c'est-à-dire dans ton décret.

Rothe fait remarquer que les termes bibliques reposent sur des représentations tout autres que celles de la christologie ecclésiastique. Quand il est question du pain *descendu* du ciel (Jean VI, 58), cela ne saurait pourtant signifier qu'il ait été réellement dans le ciel? Si le langage de Jésus paraît favoriser la conception orthodoxe, quand il dit à Nicodème qu'il est descendu du ciel, ce n'est plus décidément le cas lorsqu'il se présente comme y *étant* dans le moment même où il lui parle. (Jean III, 13.)

Les premiers chrétiens n'avaient pas, ne pouvaient pas avoir la notion d'une habitation morale de Dieu en Christ. Aussi les apôtres, en particulier Paul et Jean, cherchent-ils à y suppléer et à résoudre le problème au moyen de l'idée, alors répandue dans la théologie juive, d'un esprit du Messie qui aurait préexisté dans le ciel auprès de Dieu. Rothe n'admet pas qu'il soit possible, au moyen de cette hypothèse, d'obtenir une vraie habitation de Dieu dans Jésus. « En effet que peut être cette personne céleste qui aurait préexisté? Une créature? C'est bien ainsi que Paul et Jean la présentent : *Lequel est l'image de Dieu invisible, le premier-né de toutes les créatures ; le commencement de la créature de Dieu.* (Col. I, 15 ; Apoc. III, 14.) Qu'obtient-on alors par cette hypothèse? Dieu n'est après tout pas en Christ puisqu'une créature, fût-elle la plus élevée, ne saurait être Dieu. Il est cependant probable que les apôtres n'auraient pas beaucoup insisté sur cette notion d'une créature personnelle qui aurait préexisté. Ils préfèrent la représentation d'un engendrement. Ce Verbe aurait été engendré, serait procédé du Père. Toutefois un tel engendrement, une pareille procession ne saurait se comprendre que comme une émanation. Mais l'idée d'une émanation divine ne peut se concevoir. L'absolu n'a rien à engendrer, à projeter, à manifester de son essence, sous peine de cesser

par ce fait même d'être l'absolu. Il peut se communiquer lui-même à d'autres et cela à l'infini, mais il ne peut rien tirer de son essence, le séparer de lui-même pour le manifester au dehors : il est indivisible. C'est le manque de lumière sur ce point qui a permis de considérer la représentation en question comme plausible. Il n'y a pas de terme moyen entre le Dieu absolument un et la créature : il n'y a que le Dieu absolu ou la créature. Mais Dieu peut exister d'une façon absolument réelle dans les créatures. Si nous voulons que Dieu lui-même se soit donné à nous, il n'y a qu'un seul moyen : Dieu lui-même (et non une personne divine particulière, qui impliquerait le polythéisme ou l'émanatisme) doit avoir habité d'une façon absolument réelle dans une créature. Or il ne peut l'avoir fait qu'en développant moralement, en rendant spirituelle, sainte, une créature qui pour tout cela ne peut être que personnelle.

Le moment est venu de parler de l'opinion du professeur Beyschlag qui le premier dans ces dernières années a attiré avec éclat l'attention sur le problème christologique [1]. Sans admettre la doctrine orthodoxe il insiste plus que Rothe sur la préexistence, qu'il entend toutefois à sa façon.

« Ordinairement, dit-il, quoique d'une manière peu claire (car en réalité on ne peut se faire aucune idée de la chose), voici comment on se représente la préexistence de Christ. On place tout simplement la personne historique de Christ dans la vie éternelle du Père. De sorte que le type préexistant (le Fils éternel) aurait été une personnalité, exactement dans le même sens où le Christ historique le fut après la Venue : un moi distinct de celui du Père, un moi voulant, pensant pour son

[1] Beyschlag a attiré l'attention sur le problème christologique déjà en 1851 aux réunions de l'*Alliance évangélique*, à Berlin. Plus tard il a exposé ses vues dans un article des *Studien und Kritiken* (1860). Mais ce fut surtout le rapport du même auteur au *Kirchentag* d'Altenbourg, en 1864, qui mit la question à l'ordre du jour, grâce aux invectives et aux insinuations haineuses qu'il provoqua de la part de Hengstenberg et de ses amis. En réponse à cette polémique, Beyschlag a publiée en 1866 un ouvrage complet destiné à justifier son point de vue : *Die Christologie des Neuen Testaments. Ein biblisch-theologischer Versuch von Willibald Beyschlag, Doctor der Theologie und ord. Prof. an der Universität Halle.*

propre compte, écoutant le Père, apprenant de lui, se laissant envoyer par lui, se décidant lui-même à accepter cette mission et se *rappelant* ensuite sur la terre toutes ces choses qui se sont déjà passées dans les cieux. La notion même d'un tel moi implique ceci: quand il est venu sur la terre il était déjà parfait, complet et par conséquent ce n'est qu'en apparence qu'il s'est développé, qu'il a combattu, qu'il a vaincu et s'est sanctifié. — Telle n'est pas la notion de la préexistence à laquelle nous arrivons en consultant le témoignage que Jésus rend de lui-même. Dieu place dans la trame de l'histoire le type préexistant comme disposition primitive de la personne de Christ. Ce type doit sans contredit être conçu comme personnel, en tant qu'il est justement l'image du Dieu personnel et le type primitif de la créature personnelle. Mais il ne faut pas se représenter cette image, ce type, comme une seconde personnalité à côté de la personnalité absolue de Dieu le Père, car il est, ce type, un moment essentiel de la personnalité absolue elle-même. Par conséquent ce type participera essentiellement à la pensée, à la volonté, à toute la vie personnelle de Dieu le Père. Mais il ne pourra pas être question de lui attribuer une pensée, une volonté *propre* et *spéciale* qui ne s'accorderaient que par suite de son *consentement* avec la pensée et la volonté de Dieu. La préexistence de ce type sera donc réelle dans le sens le plus élevé du mot et toutefois, comparée à l'existence historique du type, cette préexistence sera idéelle. Elle sera réelle, non-seulement parce que tout ce que Dieu veut et pense a par cela même réalité en lui; mais encore parce qu'il ne saurait y avoir rien de plus réel que l'essence divine, telle que Dieu la pose en face de lui-même pour la distinguer de sa personne, en vue de la révéler au dehors. Et elle sera pourtant idéelle, cette préexistence, parce que comparée avec la personne historique de Christ elle ne lui est pas identique, mais bien son type primitif, son idée, le principe de cette personne historique, en tant que ce principe est inhérent à Dieu. » (Pag. 84.)

Le livre de Beyschlag a en partie pour but de montrer que le témoignage que Jésus se rend à lui-même et les diverses christo-

logies du Nouveau Testament n'enseignent qu'une préexistence inconsciente, comme celle qui vient d'être définie. Nous donnerons quelques-unes des principales explications propres à faire connaître l'esprit de cet ouvrage important.

Dans saint Jean, Jésus rattache l'idée de sa préexistence à la circonstance qu'il est le Fils de l'homme : *Que sera-ce donc si vous voyez le Fils de l'homme monter où il était premièrement?* (VI, 12.) Ce fait est décisif ; il prouve que la conscience qu'il possède de lui-même a eu son point de départ, non pas dans une vie antérieure à celle-ci, mais dans sa carrière terrestre, pour se contempler ensuite dans ses rapports essentiels et éternels avec le Père. Ce n'est donc pas au moyen d'une réminiscence des rapports personnels qu'il aurait eus avec le Père dans le passé que Jésus arrive à posséder le sentiment de sa préexistence, mais par suite d'une intuition qu'il a eue pendant sa vie terrestre, et en vertu de laquelle il s'est reconnu comme la réalisation dans le temps de l'image éternelle de Dieu. Les choses ne pouvaient se passer autrement. L'idée du Fils de l'homme exclut en effet toute pensée de réminiscence personnelle. Car enfin qui oserait prétendre qu'un Fils de l'homme, c'est-à-dire un être dont la notion implique un aspect humain, âme et corps, croissance et développement, ait existé avec tous ces caractères-là dans la vie sans commencement de la Trinité ? Pour si réelle qu'elle ait été, cette préexistence n'en demeure pas moins idéelle, c'est-à-dire la pure et simple existence d'un type primitif qui s'est réalisé historiquement dans la personne de Jésus.

Ce passage jette un jour précieux sur tous les autres où il est question de la préexistence. Ainsi, *avant qu'Abraham fût, je suis*, dit le Seigneur. Il s'agit évidemment de Jésus comme Messie, puisque le père des croyants s'est réjoui de voir le jour de sa venue. Rien de plus simple donc que la pensée suivante : avant qu'Abraham pût venir sur la terre, il fallait que le Messie fût déjà dans les cieux ; avant que Dieu pût choisir Abraham pour père du peuple de la promesse, il fallait que l'objet de la promesse, son contenu, Christ, existât déjà pour Dieu et en Dieu.

Jésus, dans sa prière sacerdotale, dit qu'il a été objet de l'amour du Père, déjà avant la création du monde. (XVII, 24.) Du moment où Jésus s'était reconnu comme réalisant historiquement le type primitif de l'humanité, quoi de plus naturel qu'à la veille de sa mort il ait eu le sentiment que c'étaient des pensées éternelles d'amour qui allaient se réaliser dans sa glorification devant profiter à l'humanité entière ? Que l'on ne dise pas que cet amour éternel de Dieu réclamait une personne qui fût son objet, son *tu* correspondant au *je;* car les fidèles ont bien été l'objet de la préconnaissance et de l'élection du Père (Rom. VIII, 29 ; Eph. I, 4) sans que personne se croie obligé d'affirmer leur préexistence personnelle et consciente. Cette gloire que Jésus possédait avant la création du monde et dans laquelle il demande d'être rétabli (XVII, 15) ne peut être non plus qu'une gloire idéelle. En effet, Jésus la demande au Père (*et maintenant glorifie-moi*) et il la réclame comme *récompense* de la gloire qui a rejailli sur le Père par le fait du Fils qui a accompli l'œuvre qui lui avait été confiée : *Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donnée à faire, et maintenant glorifie-moi, toi, Père.* Si le Fils avait possédé en propre cette gloire dans la phase de préexistence, comment pourrait-il la demander à titre de récompense pour la manière dont il s'est acquitté de ses fonctions terrestres ? Ce qu'on reçoit à titre de récompense on ne peut l'avoir déjà possédé par droit de naissance, et ce qu'on possède en vertu de son essence, on ne saurait le demander comme récompense d'un service rendu.

La notion de cette gloire implique également qu'elle doit avoir été idéelle. Elle consiste dans le fait que Jésus est devenu le chef glorifié de l'humanité, le soleil de la vie communiquant la vie de toutes parts et attirant vers le ciel tous les germes qui soupirent après la lumière. (*Et moi, quand je serai élevé de la terre, je tirerai tous les hommes à moi.* (XII, 32.) Comment est-il possible que Jésus eût réellement possédé cette gloire-là, fruit de la rédemption accomplie, et cela avant la création du monde, avant qu'il y eût même un monde ayant besoin d'être racheté ? « Il faut vraiment, dit Beyschlag, être l'esclave de la tradition et ne savoir lire le quatrième évangile qu'à travers

des préoccupations dogmatiques pour méconnaître l'esprit qui domine dans la prière sacerdotale. Jésus se présente en prophète, envoyé comme tous les autres : *Celui que tu as envoyé ; comme tu m'as envoyé... ; et que le monde connaisse que c'est toi qui m'as envoyé* (XVII, 3, 5, 18, 25) ; les révélations du Père ne sont pas sa propriété, mais les paroles que le Père lui a *données* (vers. 8). Son unité avec le Père est la même que celle de ses disciples avec lui, le privilége de n'être pas de ce monde, qu'il réclame pour lui-même, leur est également attribué, (vers. 22, 23, 24) ; comme lui ils ont été les objets de l'amour éternel du Père, dès avant la fondation du monde (vers. 23, 24) ; bien loin de considérer les disciples comme sa propriété primitive en qualité de Logos, il les désigne comme une propriété primitive du Père qui lui en a ensuite fait *don* (vers. 6) ; il prie pour ses disciples comme ne pouvant plus les protéger ainsi qu'il l'a fait jusqu'à présent, ce qui l'oblige à les recommander au Père. (Vers. 12-15.) « Est-ce ainsi, demande Beyschlag, que s'exprimerait celui qui aurait conscience d'être la seconde personne de la divinité ? qui se *rappellerait* avoir été, antérieurement au temps, tout-puissant, partout présent, omniscient ? N'est-ce pas plutôt là le langage d'un vrai homme, du Fils unique de Dieu, du premier-né entre plusieurs frères (Rom. IX, 28), du Fils de l'homme en un mot ? Sans contredit cette conscience que Jésus possède de lui-même s'élève dans un saint élan jusqu'à la vie de la divinité pour contempler là son origine et sa vraie patrie, mais pour cela il ne perd pas un seul instant de vue la base humaine générale sur laquelle cette conscience repose. » Beyschlag n'a pas de peine à montrer que le Christ du quatrième évangile ne s'attribue aucun attribut divin : ni toute-science, ni toute-puissance.

Restent les passages plus importants où Jésus paraît bien se souvenir d'une vie consciente antérieure, quand il parle de ce qu'il a *vu* et *entendu* dans sa carrière antérieure : *ce que nous avons vu nous le témoignons ;... non point qu'aucun ait vu le Père, sinon celui qui est de Dieu, celui-là a vu le Père ;... celui qui m'a envoyé est véritable, et les choses que j'ai ouïes de lui, je les dis au monde ; je vous dis ce que j'ai vu chez mon Père ;*

moi qui suis un homme qui vous a dit la vérité, laquelle *j'ai ouïe de mon Père; je vous ai fait connaître tout ce que j'ai ouï de mon Père.* (III, 11 ; VI, 46 ; VIII, 26, 38, 40, XV, 15.) Prises dans le sens de l'exégèse traditionnelle ces déclarations mettraient le Christ du quatrième évangile dans une étrange contradiction et avec lui-même et avec celui des synoptiques. D'une part il aurait en effet le souvenir d'une préexistence, dans laquelle il aurait possédé naturellement la toute-puissance dans le ciel et sur la terre, et d'autre part il aurait oublié entièrement sa nature divine pour demander toutes ces choses et pour se présenter comme les ayant reçues en don.

Mais, bien loin d'impliquer la réminiscence d'une existence transcendentale, ces passages n'abordent pas même ce domaine. L'envoi de la part du Père ne peut signifier autre chose que son envoi comme Messie. Jean Baptiste se dit envoyé de la même manière (Jean I, 6), sans que personne lui ait jamais attribué la préexistence. Cette interprétation qui ne voit là qu'un envoi comme celui des prophètes en général se recommande d'autant plus que Jésus compare l'envoi qu'il fait de ses apôtres à celui que son Père a fait de lui. (XIII, 20 ; XVII, 18 ; XX, 21.) Que cet envoi de Jésus doive être entendu de sa venue dans le monde, ou de son entrée en charge au baptême, il ne saurait impliquer allusion à une préexistence consciente antérieure que si celle-ci était prouvée d'ailleurs; sans cela l'envoi du moindre enfant sur cette terre impliquerait également sa préexistence. Ce qui prouve en outre qu'il ne faut pas trop presser les expressions, c'est que Jésus ne présente jamais sa venue comme le résultat de sa propre décision, ainsi qu'il le fait pour sa mort. (Jean X, 18.) Son envoi, quand il s'agit de son entrée dans le monde, ne peut désigner que sa naissance, cet acte du gouvernement divin en vertu duquel chaque individu vient prendre dans l'histoire la place qui lui est assignée par suite de ses capacités. Cela étant, l'intuition et l'audition dont il est également question ne sauraient non plus impliquer souvenir d'une existence antérieure et consciente; il faut les comprendre d'après l'analogie de la vision et de la perception des prophètes. C'est donc dans sa vie *historique* que Jésus a vu et

entendu certaines choses. Encore ici il faut se garder de lire saint Jean à travers les préjugés que la dogmatique a fait naître. Sans cela comment ne pas conclure à une préexistence consciente, en entendant une déclaration comme la suivante : *Celui qui est venu d'en haut, est au-dessus de tous... et ce qu'il a vu et ouï, il le témoigne ?* Et cependant, quelques lignes plus bas, nous voyons que tout cela est déduit du fait que le Père ne donne pas au Fils l'esprit par mesure : *Celui que Dieu a envoyé annonce les paroles de Dieu ; car Dieu ne lui donne pas l'esprit par mesure.* (Jean III, 31-34.) Ces choses vues et entendues du vers. 32 n'impliquent donc pas des réminiscences d'une préexistence consciente, mais elles proviennent du fait que l'esprit prophétique lui est donné sans mesure dans sa carrière terrestre. Bien loin d'être un antécédent, tout cela est une conséquence du fait que Jésus est du ciel ; puisque c'est par ce qu'il est du ciel que le Messie a l'esprit sans mesure, c'est-à-dire qu'il participe d'une manière absolue à la vision, à la perception des prophètes. Et il faut bien que pendant la carrière terrestre il soit possible *d'entendre du Père*, car sans cela la charge de prophète serait incompréhensible. Jésus du reste affirme la chose positivement : *Quiconque donc a écouté le Père, et a été instruit de ses intentions vient à moi.* (VI, 45.) Bien qu'il ne puisse y avoir entre l'audition et la vue qu'une différence formelle, le fait de voir le Père implique davantage, et Jésus réclame ce privilége pour lui seul (VI, 46) ; non pas toutefois parce que la chose ne peut avoir lieu que dans la préexistence, mais parce qu'il est impossible à un pécheur de voir Dieu. (Math. V, 8.) En tout cas Jésus déclare avoir vu et entendu le Père pendant sa carrière terrestre : *Je juge conformément à ce que j'entends ; le Père aime le Fils, et lui montre toutes les choses qu'il fait ; et il lui montrera de plus grandes œuvres que celle-ci.* (V, 30, 20). Pendant la carrière terrestre du Fils, Dieu se révèle donc progressivement et successivement à lui, par l'audition et par la vue. Est-il possible d'exclure d'une façon plus positive l'idée que Jésus aurait eu des réminiscences d'une connaissance absolue des choses divines qu'il aurait apportée d'une vie antérieure consciente ?

Quant au fait que Jésus a *seul* vu le Père, rien n'indique qu'il doive avoir eu lieu avant le moment où il *est du Père;* ce peut être fort bien une conséquence de son origine divine, n'ayant son effet que dans le temps. (VI, 46.) Ce qui le prouve c'est que Jésus accorde que d'autres peuvent bien participer à des révélations relatives, *entendre* du Père, mais ils n'arrivent pas à le voir; le fait d'entendre le Père les conduit seulement à croire au Fils le médiateur, qui seul peut les conduire au Père. Du reste s'ils avaient le cœur pur, au lieu d'être des pécheurs, ils pourraient, eux aussi, voir Dieu sans médiateur. L'intuition du Père n'est accordée qu'à celui qui, au milieu des hommes pécheurs, est d'origine divine. Ce n'est donc pas dans sa préexistence que Jésus a vu Dieu, mais c'est parce qu'il est de lui qu'il l'a vu, dans sa carrière terrestre.

Il est encore un passage qui semble impliquer une vision de Dieu dans une vie antérieure: *Je vous dis ce que j'ai vu chez mon Père; et vous aussi vous faites les choses que vous avez vues chez votre Père* (VIII, 38), car enfin Jésus n'a pas été *chez son Père* pendant sa vie terrestre. — Les préoccupations dogmatiques encore ici font oublier que c'est précisément ce dernier fait que le quatrième évangile ne cesse d'affirmer: *Celui qui m'a envoyé est avec moi... Je ne suis point seul; mais il y a et moi et le Père... je suis en mon Père et le Père est én moi....* (VIII, 29, 16; XIV, 10, 11.) Pour parler de la sorte, Jésus ne doit-il pas avoir eu conscience d'un commerce personnel avec le Père pendant sa carrière terrestre? On ne prétendra pourtant pas qu'il puisse être question d'une présence locale auprès de Dieu qui est esprit?

Ce n'est pas assez d'avoir établi que Jésus peut avoir *entendu* et *vu* le Père pendant sa carrière terrestre, Beyschlag prétend prouver que tous ces phénomènes ne peuvent s'être passés dans une vie antérieure. Ainsi Jésus dit aux Juifs: *Jamais vous n'ouïtes sa voix, ni ne vîtes sa face.* Et *vous n'avez point sa parole demeurant en vous, puisque vous ne croyez point à celui qu'il a envoyé.* (Jean V, 37, 38.) Pour leur reprocher de n'avoir ni entendu, ni vu Dieu, il faut qu'ils aient pu le faire, que la chose ait été à la portée des hommes, de lui-même, des pro-

phètes dans une certaine mesure. — *Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, savoir le Fils de l'homme qui est au ciel.* (III, 13.) Du moment où Jésus s'attribue un commerce continu avec le Père, la présence auprès de lui durant sa carrière terrestre, pourquoi remonter à une vie antérieure pendant laquelle il aurait entendu et vu le Père? Celui qui est descendu du ciel n'en est pas moins au ciel, au moment même où il s'entretient avec Nicodème. Nous savons que d'après l'Ancien Testament (Deut. XXX, 12; Prov. XXX, 4) monter aux cieux c'est arriver à la connaissance des secrets divins. Si donc Jésus a pu présenter toute sa vie terrestre comme se passant dans le ciel, c'est-à-dire dans un voisinage constant de Dieu, dans une communion non interrompue avec lui, qu'est-ce qui l'empêche de désigner comme une ascension au ciel ce moment où pendant son développement terrestre il est arrivé à la pleine connaissance de Dieu et de ses décrets éternels?

Signalons encore les conséquences absurdes auxquelles on aboutit en prétendant que c'est dans une existence antérieure que Jésus a entendu et vu le Père. Est-il possible qu'il ait fait connaître à ses disciples tout ce qu'il a ouï de son Père, comme il l'affirme? (XV, 15.) Eh quoi! il leur aurait fait part de cette connaissance divine absolue de toutes choses qu'il aurait possédée en qualité de Verbe éternel? Le Père n'aurait-il communiqué au Fils qu'une portion de sa toute-puissance, celle qui concernait uniquement les rapports religieux de Dieu et du monde? (Ce qui ne s'accorderait guère avec la notion orthodoxe sur la divinité de Christ.) Ne serait-il peut-être pas question d'une science remontant jusqu'à la période de préexistence, mais de révélations qui auraient été faites au Fils aussi parfaites que cela était indispensable pour le salut du monde? de sorte qu'au lieu d'être la révélation même de Dieu, le Logos aurait eu à la considérer, à l'écouter, à l'apprendre exactement comme une créature? Du moment où l'orthodoxie introduit l'idée d'une préexistence consciente du Logos dans l'interprétation de saint Jean, elle aboutit elle-même à l'arianisme. S'il a été « Dieu de Dieu, lumière de lumière, de même essence que le Père, » comment le Verbe peut-il avoir eu quelque chose à entendre de

lui, quelque chose à voir, à apprendre, à se faire donner par Dieu les paroles qu'il doit prononcer sur la terre ? (V, 19 ; VIII, 28; XVII, 8.)

Après avoir essayé d'établir que rien dans le langage du Seigneur n'implique sa préexistence consciente, Beyschlag entreprend de montrer que saint Jean ne la lui attribue pas non plus. Il prétend également que les autres christologies du Nouveau Testament, celles de Pierre, de l'Apocalypse, de l'épître aux Hébreux, enfin celle de Paul n'enseignent nullement la doctrine qui passe pour orthodoxe.

Tandis que l'exégèse suffit à Beyschlag pour établir que la préexistence consciente du Verbe n'est pas enseignée dans l'Ecriture, Weizsæcker[1] fait intervenir la critique en vue d'arriver au même but. Sous peine, dit-il, de renoncer au Christ historique et d'être ainsi privés de toute base sûre pour notre foi, il faut pouvoir distinguer le témoignage que Jésus se rend à lui-même des enseignements des écrivains sacrés sur sa personne. Cette distinction peut se faire même dans le quatrième évangile. Chacun doit reconnaître, il est vrai, que saint Jean prête à un haut degré au récit sa manière de penser et de parler, de sorte que sa couleur particulière se répand sur le texte. Et toutefois on est frappé de voir avec quel respect et quelle réserve, dans certains passages principaux, il sait distinguer entre ses propres idées les plus caractériques et les discours de Jésus conservés par la tradition. En tout cela il ne peut avoir été guidé que par le respect de l'histoire. Cet étrange mélange de liberté et de fidélité à l'histoire nous impose à nous-mêmes le devoir de rechercher avec toujours plus de soin les traces de cette distinction entre la doctrine de Jésus et celle de Jean sur la personne de son Maître. Weizsæcker fait voir que les notions de vie et de lumière ne sont pas les mêmes dans le prologue du quatrième évangile que dans les discours du Seigneur que l'auteur nous a conservés. Il en est de même de l'idée du Logos. Ainsi Jean ne dit pas que Jésus se soit jamais appelé lui-même le Verbe ; il ne lui fait rien dire qui rappelle même de loin son

[1] Voir son article : *Das Selbstzeugniss des Johanneischen Christus*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*. — Année 1857.

existence antérieure auprès du Père en qualité de Logos. De même pour la préexistence consciente, saint Jean l'enseignerait bien, mais Jésus n'y ferait jamais allusion dans le témoignage qu'il se rend à lui-même. Le Sauveur n'aurait pas le moindre souvenir d'une vie personnelle consciente antérieurement à la Venue; il ne s'élèverait à cette idée de la préexistence que vers la fin de sa carrière; il faudrait voir en elle le plus beau fruit de sa conscience messianique arrivée à l'apogée de son développement.

XI

Tel est le problème christologique. Notre but étant non pas de le résoudre mais uniquement de le poser, nous pourrions considérer notre tâche comme terminée. Nous ajouterons toutefois quelques remarques destinées à signaler la haute importance de la question dans le moment actuel.

Quoi qu'il faille d'ailleurs penser des diverses solutions proposées, il est un fait qui s'impose. De toutes parts on éprouve le besoin de s'éloigner des antiques formules de Chalcédoine pour tenir compte des nécessités nouvelles. Les kénosistes qui ne semblent avoir imaginé leur ingénieuse hypothèse que pour sauvegarder l'orthodoxie traditionnelle, sont loin de faire exception à cet égard. Aux yeux de tout homme compétent, traduire ainsi la doctrine ancienne c'est la trahir. Quoi d'étonnant que les premières tentatives de résoudre un problème si difficile, faites dans un milieu religieux, philosophique et ecclésiastique si différent de celui du XIXme siècle, ne répondent plus à nos besoins? Il faudrait être complétement étranger aux progrès accomplis depuis la réformation dans les diverses branches de la théologie et méconnaître entièrement les droits et les devoirs du chrétien protestant, pour contester la légitimité d'une pareille révision. Quant à ce qui nous concerne, nous n'estimons pas nous montrer irrévérencieux à l'égard de la tradition, ni nous rendre coupable de flatterie envers nos contemporains en affirmant que les théologiens d'aujourd'hui sont beaucoup mieux placés pour arriver à la vérité

sur cet article que les pères de Chalcédoine. Les progrès incontestables accomplis dans la connaissance de l'essence du christianisme doivent entraîner un progrès correspondant dans la manière de concevoir la personne de son fondateur, puisqu'il est généralement admis que le christianisme c'est Christ.

N'oublions pas de quoi il s'agit. La divinité de Jésus-Christ n'est pas en cause. L'humanité et la divinité étant d'ailleurs admises, il faudrait les concevoir d'une manière qui répondit mieux aux données scripturaires et aux exigences de la raison éclairée par l'Evangile. Rothe, Weizsæcker et Beyschlag tiennent à cet égard le langage le plus caractéristique. Après le Kirchentag d'Altenbourg, Hengstenberg et ses amis ne manquèrent pas de présenter cette nouvelle manière de comprendre les rapports des deux facteurs en Jésus comme une négation déguisée de sa divinité. Beyschlag avait déjà repoussé cette calomnie dans le langage le plus rassurant. « En enlevant au Fils de Dieu sa divinité, avait-il dit, on renverserait les bases de notre foi et de notre église. Du moment où Christ cesserait, comme le veulent Strauss et Renan, d'être le vrai trait d'union entre le ciel et la terre, entre la divinité et l'humanité, celui en qui Dieu a pris plaisir de faire habiter sa plénitude, celui qui n'ayant point connu le péché a été fait péché pour nous, afin que nous fussions justifiés devant Dieu par son moyen, alors on pourrait, à d'autres égards, chanter autant qu'on voudrait les louanges du christianisme et lui laisser encore un couchant aussi brillant qu'on voudrait au ciel de l'humanité : son soleil serait éteint, son cœur serait brisé, le monde supérieur dont Jésus a été le témoin, l'exposant et le médiateur, ne serait plus qu'un tissu de fables. » (Pag. XXVII.)

Weizsæcker se défend à son tour d'avoir voulu rendre le problème plus compréhensible en sacrifiant la divinité de Christ et avec elle la vraie rédemption, pour ne voir dans Jésus qu'un simple homme auquel sa perfection morale aurait donné toute son importance. « En effet, dit-il, la perfection morale de la nature humaine est le résultat d'un effort infini qui ne pourrait jamais fournir la base d'une vraie paix avec Dieu. Si Jésus s'était borné, d'une part, à s'identifier toujours plus avec le mes-

sage de salut qu'il avait mission de porter, et, d'autre part, à saisir la vie divine avec une pureté toujours plus grande, il n'aurait pas été le Sauveur des hommes... Ce qu'il y a de plus certain c'est que le Christ du quatrième évangile, dès le début de son activité publique, a possédé la communauté de vie avec le Père et qu'il n'a pas eu à la conquérir ; quoique ses relations avec le Père aient été sans cesse en croissant, cette communauté de vie a été toujours absolument actuelle et complète. Si le Christ de saint Jean n'a rien de commun avec le Christ exclusivement moral du rationalisme, il ne doit pas non plus être confondu avec celui des nouveaux docteurs. Ceux-ci ne voient essentiellement en Christ que l'idéal de l'humanité historiquement réalisé, une personnalité humaine parfaitement pure, qui a surgi d'elle-même du sein de l'humanité pour réaliser l'ensemble des meilleures aspirations de celle-ci, sinon dans tous leurs effets, toutefois quant à leur force intime. Bien au contraire toute la grandeur du Christ du quatrième évangile consiste dans ce qu'il a reçu de Dieu ; elle lui a été donnée, elle ne s'est pas *développée de son humanité*. Cette grandeur ne consiste point en une perfection humaine, mais en la *présence de Dieu* dans la vie humaine de Jésus. Et cette présence de Dieu dans la nature humaine n'est pas un fait allant sans dire, naturel. Elle est la pure révélation de Dieu. Ce que Jésus est, il l'est au moyen de cette présence, à titre de Fils... » (Pag. 204.)

Rothe n'affirme pas d'une manière moins explicite la parfaite divinité de Christ. S'il ne voit, il est vrai, dans l'essence de Dieu qu'un élément exclusivement spirituel, moral, il affirme catégoriquement que la plénitude de la divinité a habité en Christ.

Mais pour justifier les nouvelles conceptions christologiques, suffirait-il donc de ne sacrifier aucun des deux facteurs ? Ne faudrait-il pas encore arriver à en rendre mieux compte que par le passé ? Les représentants des idées modernes se croient en mesure de répondre à cette exigence, seule garantie de tout progrès vraiment positif. Il n'est pas nécessaire d'insister de nouveau sur les deux grandes objections que soulève la christologie orthodoxe. On ne comprend absolument pas com-

ment un être personnel conscient, éternel, peut perdre la conscience de sa personnalité pour devenir chez un homme le principe d'un développement réel, sérieux, de façon à pouvoir réellement naître, vivre et mourir. Cette objection psychologique se complique d'une difficulté ontologique non moins grave, quand on considère ce Verbe, — et c'est bien là ce que fait l'orthodoxie, — comme partie intégrante, indispensable de la conscience que Dieu le Père possède de sa propre existence. Il faut vraiment toute la naïveté des avocats résolus de la kénose pour entreprendre de nos jours l'apologie d'une doctrine qui soulève de pareilles objections.

Le problème est au contraire bien simplifié dès qu'on n'accorde au Verbe qu'une préexistence éternelle, il est vrai, mais inconsciente. On conçoit en effet que le Logos qui a existé en Dieu de toute éternité puisse devenir, à un moment donné de l'histoire, *sans cesser de demeurer en Dieu,* le principe d'un développement normal dans un homme concret. Il suffit de se rappeler ici que l'humanité n'est pas séparée de Dieu par un abîme infranchissable, de façon à constituer un être à tous égards hétérogène. L'Ecriture se plaît à le répéter, nous sommes de la race de Dieu qui nous a créés à son image. L'idée de l'homme est une partie intégrante, un moment de l'essence même de Dieu, ou mieux, pour parler avec l'Ecriture, comme dit Beyschlag, Dieu porte en lui-même une image de lui-même d'après laquelle il a créé l'homme : sa propre image essentielle et éternelle n'est autre que le type même sur lequel il a créé l'humanité. Il résulte de là que l'idée de Dieu fait à son tour partie intégrante de l'idée de l'homme. Ce qui fait de l'homme une personnalité, un homme, c'est l'image de Dieu implantée en lui comme disposition ; c'est, d'après la *Genèse* (I, 2, 7), ce souffle divin qui est venu animer le corps formé de la terre, grâce auquel, comme saint Paul le déclare dans son discours d'Athènes, nous sommes de race divine. Pour comprendre l'incarnation il suffit donc de se dire que l'idée divine de l'homme se sera réalisée d'une manière absolue dans un homme parfait, accompli, réalisant à tous égards son idéal. Quand Dieu fait naître un homme quelconque sur cette terre, il lui imprime un

certain cachet, il lui donne une physionomie spéciale, une individualité en vertu de laquelle il doit représenter l'image primitive d'une manière *originale, sous un angle tout particulier*. Avec Christ, le type divin de l'homme nous est donné dans sa plénitude, reproduit sous toutes ses faces.

Qu'une personne historique accepte ce don suprême dans sa plénitude, qu'elle réalise cette disposition primitive par une obéissance absolue, et nous avons l'homme qui peut dire : *Celui qui m'a vu a vu mon Père, moi et le Père sommes un,* l'homme dans lequel a habité la plénitude de la divinité, celui dans lequel Dieu a traduit en forme humaine sa divine essence ; en un mot, celui en qui Dieu est devenu homme. Dans cette personnalité vraiment divino-humaine, la divinité et l'humanité, dit Beyschlag, se pénètrent d'une manière beaucoup plus intime que dans la doctrine orthodoxe. Il ne peut plus être question de dire alors, il fait ceci comme Dieu et cela comme homme, — manière de parler qui aboutit toujours à diviser Christ en deux facteurs impénétrables l'un à l'autre, — mais tout ce qu'il fait est à la fois divin et humain.

On arrive ainsi à se rendre compte de la personne de Christ de manière à respecter les lois de la psychologie et à concilier les divers enseignements scripturaires. Quand les temps sont accomplis, Dieu fait naître son Fils d'une femme dans les circonstances les plus favorables pour son développement normal. Tandis que chez le fidèle le Saint-Esprit est le principe de la *seconde* naissance, chez Jésus il est le principe de la *première*. Cette conception surnaturelle a une portée négative ; elle préserve Jésus des conséquences fâcheuses du péché qui a fait invasion dans l'histoire de la race humaine ; en second lieu elle introduit par un acte créateur le second Adam dans le développement historique de la race. Complétement libre à l'égard du péché, Jésus peut se développer régulièrement, sans subir en rien les conséquences d'une éducation plus ou moins défectueuse. Arrivé à l'âge mûr, il se trouve donc dans un état moral parfaitement normal. A partir de ce moment Jésus est mis en demeure de commencer, dans les circonstances les plus favorables, une vie personnelle indépendante, à tous égards ab-

solument normale, religieuse, morale. Cette possibilité est incontinent transformée par lui en réalité. Ce développement est continu, relativement parfait, c'est-à-dire qu'il est constamment ce qu'il doit être dans les circonstances données. Si ce développement est pleinement normal, c'est parce qu'il devient sans cesse plus spirituel. La vie entière de Jésus présente le spectacle d'un organisme qui va sans cesse se perfectionnant et se spiritualisant, de façon à servir toujours d'organe parfait à sa personnalité.

Justement parce qu'il va se développant ainsi sans cesse d'une manière à tous égards normale, le second Adam se dispose lui-même de telle façon que Dieu puisse habiter toujours plus en lui. A partir du premier moment de son existence comme *être personnel,* Dieu s'unit réellement avec lui [1], afin d'arriver un jour, au moyen du développement parfaitement normal, à être absolument avec lui d'une manière parfaitement réelle. *De sorte que le degré de développement de la personnalité de Jésus détermine essentiellement l'intensité de l'habitation de Dieu en lui.* Toutefois cette existence étant constamment le résultat d'un développement personnel, spirituel, saint, le second Adam est à chaque instant plein de Dieu, uni à lui, de sorte que durant toute sa vie aucun point de sa personnalité ne se trouve en dehors de la communion avec Dieu. Mais comme son être, conformément aux lois de la nature, ne peut se développer que successivement, son union avec Dieu ne doit également s'effectuer que peu à peu. Bien que successive, cette union n'en est pas moins constante. Dieu travaille à habiter toujours plus complétement dans le second Adam, et bien loin de se heurter

[1] Ainsi parle Rothe. Il ne paraît attribuer à la conception surnaturelle qu'un effet exclusivement *négatif*. Beyschlag, au contraire, attribuant un plus grand rôle à l'élément ontologique et trinitaire, fait commencer l'incarnation réelle, positive, avec la conception. Si Rothe objectait que c'est là de la magie, on pourrait répondre, du point de vue de Beyschlag, que le Logos *inconscient* pouvait se trouver virtuellement chez l'enfant Jésus dès le sein de sa mère, comme toutes les aptitudes natives, soit générales, soit individuelles, qui constituent chaque individu et qui s'épanouissent plus tard, se trouvent implicitement en lui dès la toute première phase de son existence.

jamais à la moindre résistance à aucun degré du développement, il rencontre constamment une réceptivité correspondante. La pénétration totale et complète du divin et de l'humain n'arrive ainsi à son apogée que lorsque la personnalité morale de Jésus a atteint son développement absolu, c'est-à-dire lorsqu'il est devenu esprit.

La carrière de Jésus se divise ainsi en deux grandes périodes. Comme chez tout homme, la première est consacrée au développement de son individualité; il arrive au clair sentiment de sa vocation particulière et il l'accepte sans réserve. Pendant la seconde il agit sur le monde pour remplir sa mission. Ces deux périodes sont séparées par le baptême. C'est alors que Jésus acquiert la pleine et entière conscience de sa vocation; en vertu de la complète habitation de Dieu en lui, de sa parfaite union avec le Père, il se sent appelé à être le Sauveur du monde et il accepte cette fonction. A partir de ce moment décisif la mission morale du second Adam consiste essentiellement à maintenir le sentiment de son unité avec Dieu et dans sa conscience et dans son activité. Un acte moral déterminé est ici indispensable, précisément parce que jusqu'au complet développement de la personnalité l'unité de Jésus avec Dieu n'est pas complétement effectuée. D'après Rothe cet acte moral de la part de Jésus n'est autre qu'un acte de foi (Hébr. XII, 2), il est vrai, constamment en train de se transformer en science proprement dite. (Jean XIII, 3.) D'une part cet acte de foi devient toujours plus facile, à mesure que l'habitation de Dieu en Jésus se réalise d'une manière toujours plus complète; mais d'autre part il devient plus difficile, tragique même, à mesure que la destinée du Seigneur se déroule comme, en apparence du moins, contraire à sa vocation de Sauveur.

Le second Adam arrive immédiatement après sa mort à la perfection morale absolue, c'est-à-dire qu'il devient immédiatement Saint-Esprit. C'est également alors que se réalise immédiatement, d'une manière absolue, l'union réelle de Dieu avec Lui : la réelle incarnation de Dieu en Christ est absolument et définitivement parachevée. «A partir de ce moment, dit Rothe, toute différence entre Dieu et Jésus a entièrement disparu, le

second Adam est absolument Dieu. Il est vraiment Dieu, car celui qui est en lui et en lequel il est, c'est Dieu lui-même, à savoir quant à son existence actuelle, c'est-à-dire comme esprit. De son côté il est entièrement et absolument Dieu, car son être est pénétré de Dieu d'une manière absolue, aussi bien extensive qu'intensive. Mais ce n'est pas à dire que réciproquement Dieu soit entièrement et absolument le second Adam. En effet, même pour ce qui est de son être actuel comme esprit, Dieu ne se confond pas entièrement et d'une manière absolue avec le second Adam; en d'autres termes, il ne s'est pas incarné en lui d'une manière explicite dans la totalité de ses attributs particuliers; et de plus il ne s'est pas incarné en lui d'une façon aussi complète qu'il peut le faire avec son être actuel, c'est-à-dire comme esprit dans la créature humaine[1]. »

Rothe remarque que l'incarnation de Dieu dans le second Adam est essentiellement une incarnation de la personnalité divine et de la nature divine. Le développement moral de l'individu humain implique en effet les deux : celui de la personnalité et celui de l'organisme physique. Dieu justement ne peut habiter totalement en Christ que lorsque l'organisme physique du Sauveur, le côté matériel en lui est complétement spiritualisé, c'est-à-dire quand il est devenu Esprit.

Les promoteurs de la nouvelle christologie ne croient pas seulement répondre mieux aux exigences de l'Ecriture et de la raison chrétienne; ils estiment avoir trouvé le moyen de répondre à une des plus graves difficultés soulevées par la criti-

[1] Denn auch nur nach seinem actuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf in dem zweiten Adam, oder ist er vollständig, d. h. in der absoluten Explicirtheit seiner besondern Bestimmtheiten in ihn eingegangen, auch nicht einmal so vollständig, als er überhaupt in die irdischpersönliche oder die menschliche Creatur ihrem Begriff zufolge mit seinem actuellen Sein oder als Geist einzugehen vermag. — Dans la première partie de cette période, comme ailleurs, Rothe prend ses précautions contre l'erreur des patripassiens qui identifient d'une manière absolue le Père et le Fils; dans la seconde, il semble vouloir dire que Dieu n'est pas encore en Christ comme esprit d'une manière aussi explicite et extensive qu'il le sera un jour quand la créature humaine sera, par le moyen du Sauveur, entrée en communion avec le Père.

que moderne. On le sait, Strauss ne cesse de répéter que le Christ de l'orthodoxie ne peut avoir vécu, ne peut avoir été un personnage historique; il doit être un produit de la réflexion chrétienne dans une époque déjà suffisamment éloignée du berceau du christianisme. Si donc le quatrième évangile justifiait les formules orthodoxes et se plaçait ainsi en désaccord avec les synoptiques, qui ne nous parlent pas d'une préexistence consciente et personnelle du Logos, la critique se trouverait justifiée, en cherchant à placer la composition du quatrième évangile aussi tard que possible dans le second siècle. Si au contraire la christologie de saint Jean peut être ramenée à celle des synoptiques, deux résultats importants sont obtenus: le caractère historique du quatrième évangile est mis hors de tout doute, les objections de la critique et de la spéculation moderne n'ont plus de raison d'être; il n'y a plus lieu à distinguer entre le Christ de l'histoire et celui de la foi, dès qu'il est prouvé que le Christ biblique, lui, a fort bien pu exister.

Pour raisonner de la sorte il faut reconnaître que l'orthodoxie traditionnelle a prêté le flanc aux attaques modernes et que tout n'est pas à repousser dans les idées des adversaires. Beyschlag est très explicite à cet égard. A moins qu'on ne soit catholique, dit-il, on ne peut soutenir que dans le cours du développement dogmatique le droit absolu et la vérité absolue aient toujours été du côté de l'église, tandis que dans les rangs de l'hérésie il n'y aurait eu qu'erreur absolue, anti-christianisme conscient. Les hérésies les plus graves renversant le fondement se sont toujours attaquées à des points faibles de la doctrine chrétienne qui avaient besoin d'être rectifiés. Dans les attaques de Strauss et de Renan se trouvent également des éléments de vérité dont l'église doit faire son profit. Jusqu'à présent la dogmatique n'a pas su faire à l'humanité de Christ la part qui lui revient et ce manque d'équilibre a eu pour résultat d'ébranler la foi en sa divinité dans la conscience des contemporains. Dès le jour où la théologie a commencé à se former, au lieu de songer à comprendre la vie de Jésus d'une manière historique et scientifique, on a sacrifié le fait, l'histoire, à la formule, au dogme. L'antiquité chrétienne en Orient a sa-

crifié l'humanité vraie, franche, complète, à la divinité de Christ qui pour elle allait sans dire. Pour nous Occidentaux des temps modernes, dit Beyschlag, ce qui va sans dire, ce qui est hors de tout doute c'est que Jésus a été homme dans toute l'étendue du terme, et la sainte Ecriture ne confirme pas moins cette thèse que l'autre. « Si nous arrivons à montrer à notre peuple que la divinité de Christ est parfaitement compatible avec sa complète et vraie humanité, il ne refusera pas d'y croire. Car quant à prétendre que les jours de l'antechrist se sont levés sur l'Allemagne, c'est là un rêve bizarre qui n'a pu surgir que dans la tête de ceux qui s'imaginent que le monde va finir, parce qu'ils sont au bout de leur latin lorsqu'il s'agit de répondre aux besoins du temps présent. Si nous nous en tenons au contraire à une christologie dont nous sommes obligés de convenir qu'elle renferme des thèses impossibles, nous plaçons sous les pas de notre peuple la plus rude des tentations : nous le mettons en demeure de faire le plus triste des choix entre la foi et la pensée, entre la piété et la science devenues deux choses incompatibles. Il se pourrait bien que même alors une portion importante du peuple continuât à se prononcer pour la foi. Mais ceux qui s'y décideraient finiraient à la longue, en bonne logique, par sentir le besoin d'une autorité qui, dans les choses de la foi, les dispensât de penser et satisfît cette paresse d'esprit moins chichement que la *Formule de concorde* et la *Gazette de Hengstenberg:* elle ne se ferait pas longtemps attendre alors la fière barque chargée de recueillir les naufragés du protestantisme. » (Pag. 7.)

C'est ainsi que cette théologie allemande, dont on médit avec d'autant plus de liberté qu'on la connaît moins, se trouve, sur ce point capital, à la hauteur des exigences du moment. Elle avait eu soin de raffermir le terrain avant que les âmes timorées l'eussent senti branler sous leurs pieds. En suivant ses propres traditions, par une étude indépendante et respectueuse de l'Ecriture, elle avait préparé une transformation de la christologie et cela antérieurement à l'apparition de ces nombreuses Vies de Jésus dont la publication a caractérisé ces dernières années. Avant même que ces ouvrages décisifs qui devaient une

fois pour toutes nous débarrasser de la divinité de Christ eussent fait leur apparition avec une mise en scène qui à elle seule autorisait à douter de leur sérieux, le coup se trouvait paré.

Rothe, Weizsæcker, Beyschlag et les kénosistes ne sont en effet en ceci que les représentants de la théologie contemporaine tout entière. A l'exception de quelques professeurs de Rostock, tous les théologiens allemands sont unanimes à reconnaître que l'ancienne christologie traditionnelle ne saurait être maintenue. Tholück et Nitzsch déclarent que dans la question de la Trinité le mot *personne,* employé par les anciens théologiens, ne correspond nullement à ce que nous, modernes, appelons personnalité. Le théologien luthérien Philippi, qui, plus qu'aucun autre, s'efforce de restaurer l'orthodoxie, est obligé de faire la part du feu sur cet article. Il convient qu'en Dieu il ne saurait être question de trois *consciences*, ni de trois *volontés libres*. Quant à la christologie, Nitzsch paraît bien avoir admis ce que nous avons appelé une incarnation successive. Dans la vie de Jésus, dit-il, la divinisation de l'homme et l'incarnation de Dieu vont toujours en augmentant. La raison de ce fait n'est autre que l'homogénéité de Dieu et de l'humanité ; c'est parce que l'homme et la divinité ne sont pas absolument hétérogènes que l'incarnation est rendue possible. L'essence de l'homme est conçue comme divino-humaine. Nitzsch admet la thèse de la spéculation moderne la plus profonde : « Dieu contient l'humanité en lui comme (facteur, élément) moment de son être et l'humanité de son côté contient Dieu ; il est de l'essence de l'homme d'être divin, et il est de l'essence divine de s'incarner. » Dorner, à son tour, dans son *Histoire de la christologie,* déclare que la grande erreur des anciens conciles consiste à avoir opposé la divinité et l'humanité comme deux puissances différentes. Ainsi que l'avait déjà soupçonné Luther, grâce à ce don de divination qui appartient au génie, Dorner estime que pour résoudre le problème d'une manière satisfaisante, il faut partir de l'idée d'une communauté d'essence entre Dieu et l'homme.

Comme nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas dans ce moment de se prononcer pour l'une plutôt que pour l'autre des

solutions nouvelles. Nous ne voulions que poser le problème. Peut-être trouvera-t-on qu'il n'y a de notre part aucune précipitation [1], si on veut bien se rappeler que les mêmes causes qui font réclamer une solution en Allemagne agissent aussi depuis longtemps chez nous. Les Allemands, dans leur générosité bien connue, vont même jusqu'à reconnaître que c'est à la frivolité parisienne que revient l'honneur d'avoir, dans ces dernières années, ranimé les controverses christologiques qui avaient été un peu perdues de vue. Aujourd'hui, amis et adversaires s'accordent sur un point : l'absolue nécessité de prendre au sérieux l'humanité de Christ dans toute l'étendue du terme. On est sûr de partir d'un axiome admis par tous en disant que la spéculation christologique qui prend nécessairement pour point de départ la base historique, a pour devoir strict de la respecter, c'est-à-dire de ne rien enseigner qui contredise ce que les évangiles nous disent de l'humanité de Jésus. Celui-là donc qui respectant toutes les données aura su concilier la divinité et l'humanité aura trouvé la christologie de l'avenir.

Signalons une heureuse circonstance qui permet de bien augurer des controverses actuelles. On est tout heureux de voir qu'en replaçant la question sur le terrain historique, empirique, amis et adversaires sont revenus, sans s'en douter, aux traditions apostoliques les plus authentiques. S'il est un fait bien manifeste, quoique trop longtemps oublié, c'est que les écrivains du Nouveau Testament s'accordent pour prendre le problème, non par en haut, mais par en bas. Ils partent tous de leurs expériences personnelles ; ils s'appuient sur les effets salutaires qu'ils ont éprouvés au contact de la riche personnalité du Sauveur. L'accord remarquable qui règne à cet égard entre les apôtres suffirait à lui seul pour montrer que l'esprit qui animait les disciples de Jésus était étranger à cette haute métaphysique dans laquelle se complaisaient les pères grecs, en

[1] Nous sommes même devancés par des pays qui jusqu'à présent ne se sont pas distingués par la moindre témérité en fait de théologie. L'année dernière, l'idée d'une incarnation successive de Dieu en Christ a fait son apparition dans le discours d'ouverture du président de l'*assemblée générale de l'église presbytérienne des Etats-Unis.*

vrais fils de Platon et d'Aristote. Saint Paul qui n'avait pas vu Jésus des yeux du corps, prend cependant un fait historique pour point de départ de sa christologie : la *résurrection* de Jésus par laquelle il *a été pleinement déclaré fils de Dieu en puissance*. (Rom. I, 4.) L'apôtre saint Jean, auquel on prête volontiers des préoccupations spéculatives, est très explicite à cet égard. Il éprouve le besoin d'insister sur ce qu'il a *vu, touché, entendu,* et cela non par l'esprit, mais au moyen des organes des sens : *ce qui était dès le commencement, ce que nous avons ouï, ce que nous avons vu de nos propres yeux, ce que nous avons contemplé, et que nos propres mains ont touché de la parole de vie... cela dis-je, que nous avons vu et ouï, nous vous l'annonçons*. (1 Jean I, 1.)

Assurément ce n'est pas là ce qui préoccupe avant tout les hommes qui, en défendant les anciennes formules, se croient les plus fidèles champions des enseignements apostoliques. Il ne serait pas impossible que ces nouvelles vues christologiques parussent anti-chrétiennes à bien des personnes ; qu'on leur reprochât de faire disparaître le surnaturel et de rendre singulièrement compréhensible le mystère de la divinité de Christ. Il serait aisé de répondre qu'il restera bien toujours assez de côtés incompréhensibles dans le problème pour satisfaire tout besoin légitime. Quant à ceux qui éprouveraient des scrupules à voir un peu plus clair, même quand la psychologie, la raison, l'Ecriture se réunissent pour dissiper les ténèbres, il faudrait renoncer à les satisfaire, et ne tenir nul compte de leurs protestations. S'il est en effet un devoir pressant, dans ces jours où l'incrédulité et la superstition travaillent à renverser toute religion spirituelle, c'est de dégager la cause du vrai surnaturel chrétien, d'un certain besoin de merveilleux, de magie et de fantaisie inhérent à la nature humaine. Cette tendance ne croit trouver sa pleine et entière satisfaction que dans l'admission des thèses les plus contradictoires, les plus impossibles, ne se doutant pas qu'elles sont parfois comme l'ombre funeste que la faiblesse humaine a projetée sur des questions souvent plus simples qu'on ne peut se résigner à l'admettre. On s'imagine adorer sérieusement, tandis qu'en réalité on demeure à la porte,

les yeux fermés, prosterné devant le voile qui cache le mystère et empêche de pénétrer dans le saint des saints.

Les protestants qui estiment faire œuvre méritoire en s'élevant avec force contre la raison chrétienne la plus respectueuse et la plus soumise, ne se doutent pas qu'ils sont redevables, non à leurs livres symboliques, mais en bonne partie aux grands peintres des siècles passés de ces idées christologiques populaires qu'ils défendent avec tant d'ardeur. « Ne lisez-vous pas dans ce regard, disait un jour un homme d'esprit en nous faisant admirer un enfant Jésus, chef-d'œuvre de je ne sais plus quel artiste, ne lisez-vous pas dans ces yeux que c'est bien là celui qui a créé le monde et qui le gouverne ? » Cette remarque nous frappa beaucoup, car elle sortait de la bouche d'un docteur hégélien, très orthodoxe d'ailleurs quand il consentait à se mouvoir dans la sphère de la représentation. Serait-il trop tôt pour faire comprendre au peuple chrétien, resté enfoncé dans un docétisme plus commode qu'évangélique, que ces représentations sont fausses et par conséquent nuisibles à la vraie foi? Tout en nous élevant avec raison contre la théologie romaine, qui, après avoir absorbé l'humanité dans la divinité, a été forcément conduite à imaginer le culte de la Vierge, persisterons-nous indéfiniment à nous contenter d'un docétisme protestant qui pour être plus raffiné n'en est pas moins faux? La question de l'antechrist est de nouveau à l'ordre du jour parmi nous. Serait-il hors de propos de rappeler que ce titre si mal porté a désigné primitivement, non pas des hérétiques contestant la préexistence personnelle et consciente de Christ, mais bien ceux qui insistaient sur sa divinité au point de méconnaître sa vraie humanité?

Saint Jean dénonce comme antechrist non pas le penseur qui mettra en doute quelque thèse sur le Logos, mais bien celui qui contestera la réelle humanité de Christ, tant le fait concret historique dont il a été témoin lui paraît capital : *Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu en chair, st de Dieu. Et tout esprit qui ne confesse point que Jésus-Christ est venu en chair, n'est point de Dieu; or tel est l'esprit de l'antechrist.* (1 Jean IV, 2.)

Pour quiconque ne se paie pas de phrases et aime à aller au fond des choses, la situation peut être caractérisée d'un seul mot : absence à peu près complète d'intérêt pour les problèmes théologiques, non-seulement dans les rangs du public en général, mais même chez les hommes qui semblent être particulièrement appelés à s'occuper de ce genre d'études. L'importation anglaise, qui trop longtemps a pourvu à nos besoins, a presque entièrement cessé ; les traductions allemandes, qui le plus souvent sont demeurées incomprises, ne servant guère qu'à défrayer la polémique, n'ont pas augmenté ; les productions originales toujours rares le sont devenues plus que jamais. Quoi d'étonnant que les recueils périodiques destinés à tenir au courant de ce qui se passe cessent leur publication les uns après les autres ? La *Revue théologique* de Paris a dû disparaître de la scène comme avait déjà fait celle de Strasbourg ; semblables au messager des récits antiques, nous sommes restés seuls pour raconter le désastre.

Tel paraît être, à l'heure présente, le dernier mot d'un mouvement théologique qui promettait cependant quelque chose à son début, il y a vingt-cinq ans. Les hommes qui ne peuvent se résigner à admettre que tout soit fini sans retour sont mis en demeure de rechercher comment et pourquoi en si peu de temps, les plus belles espérances ont abouti à des résultats si peu réjouissants. Le moment de dire à chacun son fait n'est cependant pas venu : la plaie est encore trop récente ; à quoi bon l'irriter inutilement en promenant la sonde dans toutes les directions ? Si tant est qu'elle daigne s'occuper de cette époque si ingrate, l'histoire n'aura pas de peine à démêler les causes nombreuses et complexes, individuelles et générales, religieuses, ecclésiastiques, sociales même qui ont concouru à replonger en peu de temps dans le sommeil le plus profond une génération qui se croyait enfin arrivée à la vie théologique, à l'âge de la majorité en religion et en philosophie. Il suffira, pour le moment, de rappeler le fait général qui domine toute la situation.

XII

Les plus indifférents et les plus distraits ne l'auront pas oublié: c'est par le renouvellement de l'apologétique qu'on a été conduit, dans nos pays, à tenter une transformation de la théologie. C'était vers 1848: les *Etudes sur Blaise Pascal* avaient déjà paru en partie dans le *Semeur*. Tout ce qu'il y avait d'hommes intelligents dans le Réveil avaient saisi la portée de l'évolution qui était en train de s'accomplir. On était décidément fatigué des allures étroites, grêles et mesquines de l'apologétique anglaise qui, transportant l'esprit mercantile dans les plus hautes sphères, avait ramené la solution des problèmes les plus profonds à une simple question de *doit* et *d'avoir*, au moyen de sa méthode des évidences externes; aussi se portait-on en foule vers une apologétique à la fois nouvelle et vivante, profonde et populaire, éminemment scripturaire, qui avait enfin su retrouver les vraies lettres de créance de l'Evangile. Il faut avoir vécu à cette heure-là pour savoir combien les espérances étaient vives, générales; quel entrain et quelle confiance enlevaient les cœurs des hommes qui se sentaient emportés vers un magnifique avenir. Le Réveil semblait à la veille de porter ses plus beaux fruits. Comment n'aurait-on pas été plein de confiance, de foi, et de reconnaissance? Dès les premiers essais on se trouvait introduit au cœur même des questions les plus profondes, les plus palpitantes : on tenait entre les mains une clef qui devait ouvrir toutes les portes, une méthode pratiquée par tous les grands docteurs dans toutes les époques où l'église avait été réellement vivante et conquérante. Alors qu'on pouvait se rendre le témoignage d'aimer sincèrement la vérité, comment aurait-on craint de s'égarer en se conformant à ce précepte du Maître: *Si quelqu'un veut faire la volonté de mon Père, il connaîtra de la doctrine, savoir, si elle est de Dieu, ou si je parle de moi-même?* N'avait-on pas trouvé enfin la vraie définition de la foi soigneusement distinguée de la créance? « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison. » On avait dès le début trouvé une méthode allégeant

sensiblement le joug de l'autorité extérieure et scolastique, qui depuis longtemps se faisait trop sentir. Chacun répétait avec Pascal : « C'est le consentement de vous à vous-même et la voix constante de votre raison et non des autres qui doit vous faire croire. » Et on ajoutait avec Vinet : « La vérité vient à nous toute seule : elle n'allègue aucun témoignage étranger ; elle n'invoque aucune autorité que la sienne, elle se montre, et nous croyons en elle, comme nous croyons à la lumière du jour, comme nous croyons à nous-mêmes. Ceci d'ailleurs n'a rien de mystique et d'inconcevable que son principe ; le fait est tout ensemble surnaturel et naturel. La vérité doit faire cette impression sur un cœur qui l'aime d'avance, et qui, quand elle s'offre à lui, ne fait que la reconnaître. Elle doit avoir pour lui une évidence dont ne peut se faire aucune idée celui à qui elle se présente aussi, mais qui tout simplement n'a pas des yeux pour la voir. Et il en est d'elle comme de ces moitiés d'âme qui, suivant la pensée d'un ancien sage, cherchent leur autre moitié dans la vie, la reconnaissent à peine rencontrée, et s'unissent à elle, aussitôt reconnue, de manière qu'on ne les distingue plus l'une de l'autre. Lorsqu'on sent les contradictions de la nature conciliées, toutes ses énigmes résolues, toutes ses discordes apaisées ; lorsque la vérité est miraculeusement rétablie dans l'âme, comment ne pas appeler vérité ce qui a produit le miracle ? comment se nier à soi-même la réalité des rapports qu'on a formés ? comment douter de ce qu'on sent et blasphémer ce qu'on aime ? Une croyance ainsi formée, on ne la perd plus, on ne peut plus la perdre, pas plus qu'un être animé ne perd son instinct ; car cette croyance est devenue un des instincts de l'âme. »

A ce souffle nouveau, les hommes d'expérience se sentaient rajeunis, ils respiraient à pleins poumons ; les jeunes gens avaient un enthousiasme religieux et même théologique, une confiance qu'il n'est pas donné à toutes les générations de connaître. Que n'attendait-on pas d'une prédication renouvelée par ce spiritualisme généreux ? Comme l'on se promettait de fouiller tous les recoins du cœur humain pour y trouver les nombreuses pierres d'attente destinées à recevoir l'Evangile !

On se plaisait à répéter ces comparaisons saisissantes et variées, grâce auxquelles Vinet prêtait à des idées fort anciennes tous les charmes d'une forme littéraire singulièrement attrayante. « Vous rappelez-vous les usages de l'antique hospitalité ? Avant de se séparer de l'étranger, le père de famille brisait un sceau d'argile où certains caractères étaient imprimés, lui en donnait une moitié et conservait l'autre ; après des années, ces deux fragments rapprochés et rejoints, se reconnaissaient pour ainsi dire, opéraient la reconnaissance de ceux qui se les présentaient mutuellement, et, en attestant d'anciennes relations, ils en formaient de nouvelles. Ainsi dans le livre de notre âme se rejoint à des lignes commencées leur complément divin ; ainsi notre âme ne découvre pas, mais reconnaît la vérité, ainsi elle juge avec évidence qu'une rencontre impossible au hasard, impossible au calcul, est l'œuvre et le secret de Dieu, et c'est seulement alors que nous croyons véritablement. Redisons-le : l'Evangile est cru lorsqu'il a passé pour nous du rang de vérité extérieure au rang de vérité interne, et, si j'ose le dire, d'instinct ; lorsqu'il nous est à peine possible de distinguer sa révélation des révélations de la conscience ; lorsqu'il nous est devenu en nous un fait de conscience. » Pour arriver à cet heureux résultat chacun se promettait de prêter une oreille attentive aux besoins les plus profonds de l'âme humaine ; on se proposait de respecter et de faire revivre les traces ineffaçables de l'image de Dieu. « Avez-vous vu des lignes tracées à l'encre sympathique raviver, à l'approche du feu, des traits dont la pâleur se confondait avec la blancheur du papier sur lequel elles furent tracées ? Cette écriture invisible est la loi de la nature, ranimée par l'amour de Dieu, lequel est ranimé lui-même par un fait prodigieux, Dieu fait homme, Dieu mourant pour nos péchés. C'est là le feu dont la chaleur fait revivre sur le papier des syllabes, des mots, des lignes effacées. Si l'homme doutait de la loi morale, ce n'était pas faute d'une raison assez éclairée, mais faute d'un cœur régénéré. Lorsqu'il s'est repris à croire en Dieu, il s'est repris à croire à tout le reste. »

Cette nouvelle manière de présenter les choses de la religion partait de la supposition d'une correspondance complète entre

le christianisme et l'humanité : on se disait que chacun des deux facteurs bien saisi doit ramener à l'autre, car on avait appris de Pascal et de Vinet que l'Evangile est la conscience de la conscience même, la conscience élevée à sa dernière puissance. « Les premières données du christianisme gisent profondément dans toute âme d'homme ; sous ce rapport, le christianisme, tout surnaturel qu'il est dans son histoire, est, sous d'autres rapports, une chose éminemment naturelle ; il ne faut que s'examiner avec candeur en face de l'infini pour être poussé de conséquence en conséquence vers la nécessité de la religion chrétienne ; et tout esprit sincère arrivera par cette route à un point de vue d'où tous les détails du christianisme lui apparaîtront dans une coïncidence si parfaite avec tous les besoins de son âme, avec toutes les données de la nature, que, comme Thomas, à la vue des stigmates divins, il se prosternera en s'écriant : « Mon Seigneur et mon Dieu ! »

A côté de beaucoup d'autres caractères constituant les mérites de cette apologétique, il en était un qui la recommandait tout particulièrement à la jeunesse. Jusqu'alors le chrétien avait été trop exclusivement un défenseur, un avocat plaidant une cause plus ou moins compromise. Maintenant enfin il allait être permis au croyant de prendre une attitude saintement agressive. On voyait poindre cette apologie que Vinet caractérise ainsi : « Celle-ci n'attendrait pas la provocation : elle provoquerait, elle n'aurait pas égard au besoin d'un siècle, mais au besoin de tous les temps ; elle n'attaquerait pas une espèce d'incrédulité : mais ayant exhumé du fond de l'âme humaine le principe de toutes les incrédulités, elle les envelopperait toutes, elle devancerait celles qui sont à naître, elle préparerait une réponse à des objections qui n'ont point encore été prononcées ; pour cela, on la verrait peut-être pénétrer plus avant dans le doute que les plus hardis douteurs, creuser sous l'abîme qu'ils ont creusé, se faire incrédule à son tour d'une incrédulité plus déterminée et plus profonde ; en un mot, ouvrir, élargir la plaie dans l'espérance d'atteindre le germe du mal et de l'extirper. Ce genre d'apologie est tellement à part qu'elle demande un autre nom ; la religion ne se présente pas en avocat, mais en juge ; la robe

de deuil du suppliant fait place à la toge du prêteur ; l'apologie n'est plus justification seulement, mais éloge, hommage, adoration ; et le monument qu'elle élève n'est pas une citadelle, mais un temple. »

Aussi quelles recrues importantes ne se promettait-on pas de faire, grâce à cette méthode nouvelle ! On voyait l'Evangile sortir du cercle restreint dans lequel il avait été trop longtemps renfermé; on saluait avec bonheur une ère religieuse venant communiquer à ce siècle des forces nouvelles qui lui permettraient de tenir enfin les belles espérances qu'il avait fait naître. L'Evangile redevenu humain se mêlait décidément à tout pour tout transformer. Les droits de la vérité étaient enfin reconnus et proclamés, chacun se croyait son obligé ; on avait appris que la plus grande des conceptions est de préférer la vérité à toutes choses. Il n'était presque pas de jeune homme se sentant quelque talent et un cœur généreux qui ne se crût prédestiné à être du nombre de ces esprits d'élite qui, dans le cours des siècles, sont appelés à remettre en honneur quelque vérité méconnue. « La vérité morale et sociale est comme une de ces inscriptions tumulaires sur lesquelles tout le monde passe en allant à ses affaires, et qui vont de jour en jour s'effaçant davantage, jusqu'à ce qu'un ciseau secourable vienne en approfondir les traits dans cette pierre usée, tellement que tout le monde est forcé de l'apercevoir et de la lire. Ce ciseau est entre les mains d'un petit nombre d'hommes qui se tiennent obstinément baissés vers l'inscription antique, au risque d'être heurtés et foulés sur le marbre par les pieds inattentifs des passants. »

Combien y en a-t-il qui après s'être saisis avec enthousiasme de ce ciseau secourable l'aient manié assez longtemps pour obtenir des résultats appréciables ? La plupart, surpris de trouver le marbre singulièrement dur, les pieds des passants fort importuns, ont eu hâte de se redresser ; c'est à peine si de temps à autre ils jettent aujourd'hui quelques regards distraits sur les rares ouvriers demeurés fidèles à la tâche entreprise en commun. A leur sens, le grand œuvre avance lentement, péniblement, si tant est qu'il avance; le sourire accompagnant cette remarque sympathique dit assez qu'ils s'estiment

très sages et très pratiques, parce qu'avant d'arriver à l'âge mûr ils ont su revenir à temps des plus beaux rêves de leur jeunesse. Il se pourrait bien que bon nombre d'hommes de cette génération-là, si leurs regards distraits venaient à tomber un jour sur ces lignes, écho d'un temps déjà fort éloigné, éprouvassent un certain frémissement en s'avouant combien les rapports qu'ils entretiennent avec les grandes et belles causes privées des faveurs de la foule sont différents de ce qu'ils avaient rêvé à l'entrée de la carrière. Peut-être surprendront-ils sur le seuil de leur cabinet d'étude — si tant est qu'ils étudient encore — la silhouette d'une ancienne amie dont les traits sont tellement altérés qu'elle est à peine reconnaissable. « La vérité est une suppliante qui, debout sur le seuil, s'efforce incessamment vers le foyer d'où le péché l'a bannie. A mesure que nous passons et repassons devant cette porte qu'elle ne quitte pas, cette figure imposante et triste fixe pour un moment notre regard distrait. Elle réveille à chaque fois dans notre mémoire je ne sais quel vague souvenir d'ordre, de gloire et de bonheur ; mais nous passons et l'image s'efface, nous n'avons pu répudier entièrement la vérité ; nous retenons d'elle quelques fragments sans liaison, ce que notre œil affaibli peut supporter de sa lumière, ce qui nous est proportionné ; le reste, nous le rejetons, ou nous le défigurons jusqu'à le rendre méconnaissable, gardant toutefois (et c'est là un de nos malheurs) les noms des choses que nous ne possédons plus. »

Il est grand temps de mettre un terme à ces réminiscences ; contrairement à notre intention, quand nous songeons à ce que nous sommes devenus en si peu de temps, elles risquent de se transformer en poignante ironie. Les faits ne se sont que trop hâtés de dissiper tant de beaux rêves. Des récriminations seraient déplacées ; tout essai de faire revivre un passé qui s'est enfui sans retour serait chimérique ; bornons-nous à signaler, sinon pour nous, puisqu'il est trop tard, du moins pour d'autres les leçons que nous donne le passé.

Au fait, bien que l'échec soit rude et la leçon amère, il n'est que trop aisé de se rendre compte de ce qui a eu lieu. Alors même qu'on paraissait le plus s'entendre dans notre petit monde

religieux, de 1845 à 1849, ce n'était qu'à la faveur d'un malentendu. Dès qu'on s'expliquerait on ne pouvait manquer de voir toutes les illusions se dissiper. Quel devait être le dernier mot de cette apologétique qui apparaissait riche de promesses, après être allée retremper ses forces aux sources les plus authentiques du mysticisme et du spiritualisme chrétiens? Pour la presque totalité du public il ne s'agissait tout simplement que d'une méthode nouvelle, grâce à laquelle il serait possible de défendre l'antique foi par des arguments beaucoup plus efficaces que ceux jusque-là en usage. Bien loin de songer à modifier en rien la foi traditionnelle, on ne soupçonnait pas même qu'il pût être question de distinguer entre elle et les systèmes humains qui avaient jusque-là essayé de la formuler. L'inexpérience était si grande que ces questions-là ne se posaient pas. Bon nombre d'hommes, d'ailleurs franchement engagés dans la tendance nouvelle, partageaient à cet égard l'illusion générale; comme tout le monde ils pensaient qu'il ne s'agissait que d'un changement de stratégie. Cependant il fallut s'avouer bientôt que cette méthode nouvelle impliquait non-seulement la modification, mais la transformation des doctrines qu'il s'agissait de défendre. Les plus ardents allèrent jusqu'à proclamer le droit de réviser en entier non pas précisément la foi religieuse, mais la théologie du passé; l'édifice, à les entendre, devait être renversé de fond en comble pour être reconstruit à nouveaux frais.

L'heure critique avait sonné. Si tous les hommes qui se réclamaient d'un christianisme positif avaient su affronter franchement les périls accompagnant une évolution théologique, peut-être les auraient-ils surmontés, la crise aurait en tout cas été singulièrement attenuée. Malgré notre inexpérience, nos défauts nationaux, notre ignorance absolue des questions scientifiques, peut-être aurions-nous pu, sans trop de douleur, finir par naître à la théologie.

On sait ce qui arriva: le discord fut complet; chose plus grave encore, on eut recours aux moyens les plus fâcheux pour le faire cesser; ce fut là, hélas! le seul point sur lequel on demeura d'accord. Les questions de méthode, auxquelles

tout le monde était jusque-là resté étranger, prirent tout à coup une importance exagérée. Les problèmes se rapportant à l'inspiration, à la révélation, à l'authenticité des divers livres de l'Ecriture et au canon furent subitement mis à l'ordre du jour. Au fond tout se réduisait à une seule question, la valeur, la portée de l'autorité en matière religieuse. De part et d'autre on prétendait s'emparer de la victoire de haute lutte, grâce à la solution que recevrait cette question exclusivement formelle et préalable. Du moment où il serait prouvé que la Bible est pleinement inspirée et le canon providentiellement (lisez miraculeusement) arrêté une fois pour toutes, il ne pouvait plus être question d'un renouvellement de la théologie. Tous les efforts des hommes du Réveil devaient se borner à vivifier, à galvaniser tant bien que mal, sous les auspices d'un piétisme ignorant et inintelligent, une dogmatique provenue du syncrétisme le plus arbitraire. On se débarrassait du même coup et à tout jamais du spectre de l'histoire des dogmes qui commençait à se montrer à l'horizon. Etait-il établi au contraire que l'inspiration n'était pas plénière, que la question du canon des Ecritures demeurait toujours ouverte, alors l'autorité de la Bible n'était plus que relative, c'est-à-dire nulle, car, de part et d'autre, on partait de la supposition hautement proclamée, que cette autorité devait demeurer absolue ou cesser d'exister : il n'y avait pas de milieu. On essaya de représenter à ces esprits excessifs que ces raisonnements n'étaient ni fondés en théorie, ni d'accord avec les faits et l'expérience ; on rappela que la dogmatique n'est pas une philosophie, mais simplement une science empirique, se bornant à rendre compte intellectuellement des vérités dont le chrétien doit commencer par faire l'expérience personnelle ; des protestations s'élevèrent contre l'invasion dans le domaine des études morales et religieuses de ces méthodes absolues venant d'ailleurs. Rien n'y fit ; on ne voulut entendre à rien. Cela se conçoit, le procédé auquel on avait recours était à la fois trop commode et trop expéditif, en trop parfait accord avec nos habitudes de penser pour qu'on se résignât à y renoncer. Il avait l'immense avantage de tout trancher par la question préalable ; la bataille se trouvait gagnée

avant même d'avoir commencé. On se trouvait arrivé avant d'être sérieusement parti. Ainsi se trouvaient évitées ces études historiques, exégétiques, dogmatiques et critiques qui, outre qu'elles réclament beaucoup de temps et de peine, n'aboutissent jamais à ces résultats précis, clairs, positifs, absolus, qu'affectionne tout particulièrement l'esprit français. Qu'il fallût garder les anciens dogmes ou en adopter de nouveaux, les adversaires s'accordaient à dire que la théologie devait être nette et précise, toute d'une pièce et non pas flottante et nuageuse, comme celle que les Allemands s'efforçaient en vain de formuler depuis Schleiermacher.

Pendant que la lutte se portait ainsi exclusivement sur les questions formelles et extérieures, il n'y eut qu'une chose d'oubliée, l'étude attentive et sérieuse de l'objet lui-même dans l'intérêt duquel on était censé s'y livrer. Les préoccupations exclusives sur la manière parfaitement exacte et correcte de saisir le christianisme eurent les mêmes effets qu'au XVII[e] siècle : elles firent perdre entièrement de vue l'Evangile lui-même. C'est en vain qu'on cria à ces combattants qui se pourfendaient aux abords de l'édifice : Mais entrez donc ! « Un élément de conviction vous échappe et n'est pas au pouvoir de votre raison, qui évidemment est à bout et n'y entend plus rien. Entrez, et vous verrez du dedans ce qu'on ne peut voir de dehors, pratiquez le christianisme et vous le connaîtrez. » Ce conseil de Pascal, commenté par Vinet, fut entièrement méconnu. Ceux qui le rappelèrent furent traités comme des caractères sans énergie, sans vigueur qui s'efforçaient d'amolir le mâle courage des combattants, par peur des solutions franches et absolues. Dès le début ils se virent condamnés à passer pour les ennemis de leurs amis, et pour les amis de leurs ennemis. Bien des hommes qui se croient de la perspicacité en sont encore là aujourd'hui.

L'issue d'une controverse engagée sur un tel terrain ne pouvait se faire longtemps attendre. D'abord les questions à examiner n'étaient pas fort nombreuses ; et ensuite comme on entendait vider le débat surtout au moyen de la logique, on gagnait un temps précieux qui permettait d'aller vite en besogne. Comme la faute avait été commune, l'effet sur les deux partis en pré-

sence fut exactement le même. Ceux qui crurent au moyen de la question préalable, au nom de certaines exigences aprioristiques et exclusivement subjectives, être arrivés à statuer une autorité absolue de la Bible, se trouvèrent par là même dispensés de se livrer à un étude attentive du contenu. Le siége se trouva fait; on n'eut garde d'y rien modifier. L'autorité absolue de la Bible qu'on crut avoir prouvée, dispensa de consulter l'autorité intrinsèque de l'Evangile lui-même. Voilà comment les hommes qui se donnaient comme les champions les plus décidés du christianisme positif, négligèrent d'aller puiser dans un contact nouveau et personnel avec l'essence même de l'Evangile un aliment vraiment substantiel pour renouveler leurs forces, éclairer, élargir leur intelligence, en transformant la pure et simple créance en cette foi vivante dont une minime quantité suffirait pour transporter des montagnes. L'histoire de la théologie ne fut pas plus abordée que celle de l'Ecriture. Aussi fut-on hors d'état d'arriver à cette distinction fondamentale entre la foi permanente, éternelle, et la conception humaine, temporaire de la vérité, qui seule eût permis de répondre victorieusement aux adversaires, tout en sauvegardant l'Evangile qui seul peut et doit demeurer éternellement. On se crut très fidèle à une orthodoxie de circonstance, mais ce fut aux dépens d'une piété vivante et énergique, spirituelle, éclairée, dont le besoin se faisait vivement sentir.

Les hommes qui donnaient à gauche furent encore plus maltraités. Eux aussi avaient débuté par renoncer à un contact personnel et vivant avec l'objet, avec l'Evangile, tout en s'occupant avec ardeur de l'exacte manière de le déterminer et de le connaître. Pour eux la controverse théologique se transforma rapidement en problème philosophique ; ce qui devait devenir objet d'expérience morale et religieuse devint une question de science pure; le problème de l'assimilation et de la conception du christianisme fut absorbé par celui beaucoup plus vaste de la connaissance en général ; pour savoir s'il fallait admettre le surnaturel on ne consulta pas les données de la conscience ; on ne tint nul compte des difficultés que soulève la question de l'origine du christianisme : certains principes philosophiques à

priori et les résultats des sciences positives furent seuls entendus au procès. A ce jeu, ou perdit non-seulement cette théologie dont on voulait être le réformateur, mais encore sa foi. Dans ce groupe d'hommes distingués qui avaient débuté avec la ferme résolution de nous doter d'une théologie nouvelle, il ne s'en trouve peut-être plus beaucoup qui se réclament du christianisme positif et historique. Ceux-ci sont tombés dans l'indifférence ou le dilettantisme littéraire ; ceux-là se sont entièrement désintéressés des choses de l'esprit ; il en est même qui n'ont conservé d'un commerce prolongé avec l'Evangile qu'une aigreur étrange qui les condamne à renier, quand ils en parlent, cette largeur, cette liberté d'esprit dont ils se piquent dans d'autres domaines.

A la suite de ce tournoi dialectique, de cette brillante *fantasia,* il a fallu se séparer pour ne plus se rencontrer, car tout terrain commun faisait désormais défaut. On est donc revenu avec une ardeur nouvelle aux questions pratiques, dont nous n'avons pas à nous occuper : à défaut de théologie nous avons eu des partis plus ou moins renouvelés, luttant pour la prépotence. Avant d'avoir cherché on a fait comme si l'on avait trouvé: ne pouvant penser on a jugé plus commode d'agir. Nous cueillons dans ce moment même les beaux fruits d'une si étrange activité.

Quant à une théologie, non-seulement nous n'en avons pas, mais, à la suite de cet échec, nous nous trouvons placés dans des circonstances moins favorables que jamais pour en avoir une. Les uns sont découragés, la plupart sont effrayés ; ceux-là prétendent que le champ est trop ravagé pour qu'ils se hasardent à y mettre le pied ; les mieux disposés font comme l'enfant qui s'essayant à marcher ne veut lâcher la chaise à laquelle il se tient qu'après s'être assuré l'appui d'une autre.

Le vide s'est donc fait autour des hommes qui s'obstinent, dans ces temps difficiles, à s'occuper de questions de théologie et de philosophie. Quand on daigne s'occuper d'eux, c'est pour leur adresser quelques reproches aussi étranges que caractéristiques. Aux yeux du grand nombre, ces opiniâtres sont évidemment des rationalistes attardés, incorrigibles, et surtout

inconséquents, qui ne savent pas une bonne fois pour toutes opter entre leur conviction religieuse et leurs besoins scientifiques dont les luttes incessantes les paralysent. Cette accusation est lancée par certains hommes dont la foi robuste serait énervée sans retour au cas où ils pourraient avoir la liberté d'esprit suffisante pour examiner si les préjugés qu'ils ont reçus de la tradition ou tirés de quelques arguments à priori, peuvent subsister à la lumière de la Sainte-Ecriture et de l'histoire. Le reproche de rationalisme, venant d'un tel bord, est vraiment trop ingénieux pour qu'il soit nécessaire d'y revenir une seconde fois.

Un autre accusation plus grave est faite par des hommes qui se tenant soigneusement à l'écart des études théologiques consentent de temps à autre, par pure curiosité, à diriger leur lunette, d'une portée aussi sûre que longue, sur ce champ presque désert. Ils n'ont pas de peine à constater que les résultats obtenus sont peu de chose ; puis se drapant dans leur sérénité ils glosent avec complaisance sur l'impuissance, le manque de talent et de génie, toutes choses qui expliquent apparemment à elles seules l'insuccès de ceux qui s'obstinent à cultiver les tout derniers un domaine qui jusqu'à présent n'a pas vu mûrir le plus maigre épi. Ainsi parlent les frelons qui ne manqueraient pas de se jeter avec avidité sur le miel, dès que d'autres auraient réussi, mais qui jusque-là n'auraient garde de prendre leur part de la peine.

Quoi qu'il en soit, ceux qui travaillent n'aboutissent pas et le fait est grave. Nous n'en disconvenons pas, mais à qui la faute? Il est des savants de nos jours qui prétendent tout expliquer dans le règne animal et végétal, non-seulement par l'influence prépondérante, mais par l'action exclusive des milieux. C'est sans doute aller trop loin ; il faut cependant tenir compte des circonstances. Il n'est pas d'agronome qui réussît à faire mûrir du froment sur le mont Blanc, ou pour parler avec l'Ecriture à cueillir des raisins à des épines ou des figues à des chardons. Il semble donc que quand on croit à un renouvellement de l'église, de la foi et de la théologie, il resterait mieux à faire qu'à adresser des paroles de dédain à ceux qui au lieu de se croiser

les bras pour tout attendre des circonstances s'efforcent de les surmonter, alors qu'elles sont le plus défavorables. N'est-ce pas un phénomène fort étrange que d'entendre déplorer l'impuissance des théologiens par ces mêmes hommes qui ne portent aucun intérêt aux travaux entrepris en vue de les éclairer? Les rares écrivains qui s'obstinent à s'occuper de théologie au milieu d'un public indifférent ou hostile seraient seuls coupables si ces études n'avancent pas, au gré des hommes qui de temps à autre leur accordent quelques heures de loisir!

Mais, faites-nous donc enfin une dogmatique, disent les autres; et tout sera fini! On reconnaît là ces enfants qui se cramponnent à leur chaise, alors qu'il faudrait marcher pour saisir celle qu'ils voudraient atteindre sans aucun risque. Avec la meilleure intention d'être bienveillants ils ne réussissent qu'à trahir une inintelligence complète de la situation. Pour avoir le droit de réclamer une dogmatique nouvelle il faudrait être en mesure de l'apprécier et de la comprendre. Or c'est évidemment ce que l'on se montre incapable de faire, quand on suppose qu'un système nouveau peut tout à coup surgir du milieu le plus ingrat et cela du fait de l'initiative individuelle! La dogmatique dans chaque période n'est que la systématisation des expériences que l'église a faites; elle est le produit intellectuel d'un développement religieux nouveau. Ce n'est donc qu'après avoir vécu d'une vie théologique quelque peu étendue et intense que l'on pourra songer à une dogmatique nouvelle. Ceux qui espèrent quelque chose en dehors de ces conditions-là se font profondément illusion. Un système nouveau ne saurait arriver à point pour dispenser les gens de vivre et de penser: il sera la récompense de ceux qui auront vécu et pensé. Les hommes qui désirent le plus ardemment une dogmatique n'ont qu'un moyen d'en hâter l'avénement, savoir de se mettre en mesure de comprendre qu'il doit y en avoir une. Et c'est évidemment là ce qu'on est hors d'état de faire quand on réclame une systématisation nouvelle comme moyen suprême de mettre un terme à nos débats. Dans nos circonstances actuelles elle ne servirait qu'à accuser, à accentuer, à exagérer même les différences. Lorsque, au contraire, à la suite de nouvelles

études bibliques et historiques faites avec indépendance, nous serions arrivés à cette communauté de sentiments et d'idées compatible avec les droits imprescriptibles de l'individualité et les obligations qu'impose la vie ecclésiastique, la dogmatique nouvelle naîtrait d'elle-même de l'harmonie des cœurs et du rapprochement des esprits. Si par impossible un penseur solitaire réussissait à rédiger la dogmatique implicite que réclament nos circonstances actuelles, il ne manquerait pas d'être puni pour avoir devancé son époque. On apprécierait plus les défauts que les mérites de l'œuvre; il ne serait pas plus compris que Pascal quand il rédigea les précieux fragments de son apologétique. Il est grand temps d'en prendre son parti, il ne peut être question de voir des terres nouvelles aussi longtemps que l'on s'obstinera à ne pas quitter le rivage sur lequel on est échoué. Une dogmatique n'est pas un vaisseau de sauvetage venant recueillir des hommes désorientés au milieu d'une tempête théologique, mais le fruit béni d'une navigation heureuse quoique parfois laborieuse dans des parages inexplorés. Toute anticipation serait donc inutile. Pour le moment il s'agit de savoir si nous avons encore une foi assez intense et assez authentique dans la vérité de l'Evangile saisi par le cœur, pour oser rompre le câble qui nous attache encore aux systèmes du passé et entreprendre, pleins de courage et d'espérance, une navigation nouvelle sous les auspices de Celui qui s'est appelé le chemin, la vérité et la vie. Débutons par être assez croyants, suffisamment émancipés de tout rationalisme, pour oser nous mettre en route, en ne comptant que sur la force intrinsèque de la foi qui sauve; arrivés un jour au terme de ce voyage de découverte, nous n'éprouverons aucune peine à dresser la carte du pays parcouru. Quand verrons-nous les hommes qui rendent l'Evangile solidaire des théories faites à son occasion, cesser d'appeler rationalistes ceux qui réussissent à sauver leur foi, tout en avouant hautement que les appuis humains lui font trop souvent défaut?

Mais, dira-t-on, c'est justement là ce que l'on prétendait faire, il y a trente ans! Comment pouvez-vous proposer la reprise d'une aventure qui, vous en convenez le tout premier, a si mal

réussi ? Restant dans la même image, nous pourrions répondre que pas plus dans le domaine religieux et moral que dans les autres on n'arrive au but dès le premier coup ; si Christophe Colomb et d'autres navigateurs célèbres ont été précédés de nombreux aventuriers qui ont misérablement échoué, on sait qu'il y eut aussi avant la réforme des réformateurs dont la mission fut de déblayer le chemin et de faire de cruelles expériences dont profitèrent ceux qui poursuivirent l'œuvre. Mais cette comparaison ne porte pas. Nous maintenons qu'il n'y a pas eu le moindre accident en haute mer ; le différend s'est tranché dans le port même, avant de lever l'ancre. De part et d'autre on comptait si bien sur la terre promise que l'on a oublié de se mettre en route pour la conquérir, tant il importait de tomber avant tout d'accord sur le chemin qu'il convenait de prendre pour l'atteindre ! Et lorsqu'à ce jeu étrange on s'est suffisamment énervé, exténué de part et d'autre, il ne s'est plus trouvé personne pour songer encore à cette terre nouvelle que l'on avait cru apercevoir déjà à l'horizon.

Faut-il renoncer pour toujours à l'entreprise ? Ou bien la perspective qui faisait battre tant de cœurs joyeux, il y a trente ans, enflammera-t-elle de jeunes courages étrangers aux terreurs de la génération qui passe et prêts à gagner la haute mer en évitant les récits, aujourd'hui mis à nu, contre lesquels leurs devanciers se sont brisés ? La question revient à savoir si dans ce siècle qui se pique d'être le siècle de la Bible, il se trouvera encore assez de chrétiens réellement bibliques pour oser faire le départ entre l'Evangile et le christianisme ecclésiastique, en vue d'arriver à présenter la vérité sous la forme qui conviendrait le mieux à notre époque. On le voit, nous retombons dans un lieu commun d'apologétique qui depuis plus de trente ans traîne dans nos journaux et dans nos brochures. Il faudrait que les personnes compétentes consentissent enfin à se livrer aux études bibliques et historiques indispensables pour arriver à dégager cet Evangile authentique et éternel, quoique toujours nouveau, des liens compromettants d'un passé qui ne saurait renaître. Alors seulement on pourra le

présenter à nouveau, non pas en suppliant, mais comme l'étoile polaire, seule capable de rallier autour d'une église spirituelle et vivante les hommes religieux de notre génération, égarés au milieu des débris des établissements ecclésiastiques du seizième siècle, qui disparaissent sans gloire aucune avec la théologie de la réformation.

Tout vrai croyant est tenu de considérer l'entreprise comme réalisable. Et cependant comment faire abstraction du milieu particulièrement défavorable dans lequel elle doit être tentée? On ne peut s'empêcher de songer à cet homme hardi qui, il y a trois ou quatre ans, essaya de franchir à la nage le détroit de la Manche. Le projet n'était nullement irréalisable; le nageur n'avait pas trop présumé de ses forces: il paraît qu'il aurait réussi dans les mers des Antilles ou des Indes. Mais la température des eaux qui séparent l'Angleterre de la France était décidément trop basse; le nageur dut être recueilli au moment où il s'évanouissait, affaibli, moins par l'action musculaire que par la déperdition de chaleur vitale. Le téméraire ne s'était pas douté en partant que pour aboutir il aurait à réchauffer à lui seul l'eau de la Manche tout entière.

On répondra peut-être, et cela dans les meilleures intentions, qu'il n'y a rien là de bien nouveau; que des circonstances en tout semblables se sont souvent présentées dans l'histoire, et que la tâche ardue des hommes qui joignent le talent et le génie au caractère, est justement de transformer, de réchauffer l'ingrat milieu dans lequel ils sont appelés à se mouvoir pour remplir leur mission. Nous sommes moins disposé que personne à retenir quiconque se sentirait un courage à la hauteur de telles exigences. Il importe toutefois d'être avant tout vrai et complet, car rien ne serait moins dangereux que de nouvelles illusions. Est-il donc pleinement certain que partout et toujours le talent et le génie aient réussi à triompher des obstacles de tout genre résultant du milieu dans lequel ils étaient appelés à se mouvoir? Il semble qu'à l'aurore de notre réveil théologique les conditions de succès n'ont pas complétement fait défaut. Il est au moins un homme qui a réuni en lui à un haut degré des talents fort divers; il avait même à di-

vers égards un génie créateur, car spontanément, d'instinct en quelque sorte, sans le secours de l'érudition et de la science, mais à la façon du vrai initiateur, il nous a placés sur la voie sûre qui pouvait conduire à un développement fécond. Ce n'est certes pas à lui que l'on pouvait reprocher le moindre esprit négatif, subversif ou critique. Tout ce qu'il écrivait comme tout ce qu'il disait, était inspiré par l'esprit évangélique le plus authentique. Sa piété profonde et aimable lui assurait la confiance des croyants; ses talents étaient faits pour attirer l'attention du siècle. Et cependant quel a été le fruit de ces qualités si rares et si diverses dont la riche personnalité de Vinet a offert l'étonnant assemblage? Nul plus que lui ne savait respecter les convictions; jamais il n'aurait froissé les sentiments des plus petits d'entre les hommes. Aussi pratiquait-il toujours cette sage méthode qui consiste à établir la vérité nouvelle, en lui laissant le soin de dissiper plus tard l'erreur ancienne; jamais il ne s'exposait à faire le vide dans les âmes en renversant des croyances surannées, avant de savoir ce qu'il leur substituerait: il s'abstenait avec soin et sur tout sujet de faire la moindre critique explicite[1]. Il était donc dans toutes les conditions voulues pour ménager la plus heureuse des évolutions, en respectant avec le plus grand soin les préjugés, les habitudes d'esprit, tout ce qui avait droit au moindre ménagement. Et quel a été finalement le résultat de cet apostolat si spirituel, si sage? Réduisant le grand homme à leur

[1] Quelquefois cependant Vinet perdait patience et l'élément critique reprenait alors tous ses droits. Un jour, dans un salon bien pensant, on tomba à bras raccourci sur les socialistes qui faisaient parler d'eux dans le canton de Vaud. Vinet ne se mêla pas d'abord à la conversation, jusqu'à ce que n'y tenant plus, il se mit à son tour à passer en revue les principes, les faits et gestes, les sentiments de ceux qui se proclamaient les défenseurs exclusifs de l'ordre social. Le coup de théâtre fut saisissant; chacun subit, sans mot dire et tête baissée, les flots d'une éloquence que les intimes ont seuls connue et qui différait beaucoup du genre toujours contenu qu'il portait en chaire. Ce fut quelque chose comme la scène des docteurs accusant la femme adultère, ajouta la personne de qui nous tenons ce souvenir. On ne saurait assez regretter que ce côté-là de la riche personnalité de Vinet soit resté presque entierement dans l'ombre.

propre stature la plupart ont réussi à ramener ses vues supérieures et larges à leur petit point de vue étroit et mesquin. Les opinions de l'entourage ont été comme un prisme qui a servi à plus d'un à retrouver dans cette riche intelligence ni plus ni moins ce qui lui plaisait, laissant de la meilleure foi du monde le reste, l'essentiel dont on ne soupçonnait pas même l'existence. Aussi les personnes qui ont eu le privilége d'approcher Vinet de plus près n'ont-elles pas toujours été celles qui l'ont le mieux compris. On l'a certes bien vu dès que les représentants les plus authentiques de sa tendance, passant de la critique implicite à la critique explicite, chargeant un peu la nuance et forçant le ton, ont voulu tirer les conséquences des principes clairement établis par le maître. Ils ont passé pour des suspects, presque pour des ennemis. Citons une pensée qui nous ramène à notre sujet. Vinet dit quelque part : « La réformation, comme principe, est en permanence dans l'église, comme le christianisme.... C'est le christianisme lui-même, se restaurant spontanément et par ses propres forces. En sorte que, aujourd'hui même, quelle que soit l'importance de l'événement du seizième siècle, la réformation est encore une chose à faire, une chose qui se refera perpétuellement, et à laquelle Luther et Calvin n'ont fait que préparer un chemin plus uni et une porte plus large. Ils n'ont pas, une fois pour toutes, réformé l'église, mais affermi le principe et posé les conditions de toutes les réformes futures. » Quand ces paroles furent prononcées se trouva-t-il beaucoup d'hommes pour les comprendre? Et aujourd'hui encore ne risquent-elles pas de provoquer autre chose que l'assentiment de la part de bien des gens qui en entrevoient enfin la portée? Parce que toutes ces choses-là et bien d'autres étaient dites avec ménagement, elles ont passé inaperçues. Il nous en coûte certes de le dire, mais il est manifeste aujourd'hui que les qualités précieuses que l'on professait admirer le plus chez Vinet ont nui au succès de la cause qu'il défendait. Faute de cet élément négatif dont on s'accorde à louer l'absence dans ses écrits, il n'a été compris que par un petit nombre d'hommes qui seuls ont su démêler les aperçus de tout genre, nouveaux et féconds, voilés

par ce besoin si respectable de laisser la vérité nouvelle faire à elle seule justice de l'erreur ancienne. Il n'y a malheureusement que peu d'intelligences auxquelles cette méthode puisse réellement profiter. Quoiqu'en puissent penser les controversistes catholiques, les images et les statues qui sont censées être les livres des illettrés ne servent qu'à les maintenir dans une grossière ignorance. Non, il n'est pas vrai qu'il suffise de faire briller la lumière pour dissiper les ténèbres, d'établir positivement le point de vue supérieur pour que l'inférieur soit peu à peu abandonné. Aussi longtemps qu'une main impitoyable n'aura pas renversé l'idole, le grand troupeau des fidèles, tout en professant adorer le vrai Dieu, s'en tiendra à son formalisme terre à terre et à ses superstitions. Il est indispensable que quelque téméraire, quelque Carlstadt vienne faire maison nette, sous peine de voir avant peu les erreurs et les préjugés étouffer comme une végétation parasite la vérité nouvelle dont l'avénement n'avait pas été préparé par un défrichement radical, accompagné d'un minage profond. Qu'ils sont donc peu généreux les hommes faisant profession de voir de mauvais œil les esprits critiques qui prétendent qu'il faut d'abord détrôner l'erreur pour qu'elle fasse place à la vérité ! Mais la manière de faire de ces importuns ne fournit-elle pas d'excellents prétextes pour se dispenser d'examiner le fond des choses, tandis que les conservateurs aveugles sont sans excuse devant des hommes qui, comme Vinet, ont recours à la méthode positive ? Le malheur est que la paresse d'esprit et le manque de foi ne s'accommodent pas plus de l'une des méthodes que de l'autre : celui-ci ne secoue pas assez fort pour se faire entendre, cet autre étourdit ; en un cas comme en l'autre on persiste dans son sommeil. « *Nous avons joué de la flûte et vous n'avez point dansé, nous avons chanté des airs lugubres, et vous ne vous êtes point lamentés.* »

On ne saurait se le dissimuler, c'est bien là ce qui est arrivé aux tendances nouvelles dont Vinet a été parmi nous l'illustre représentant. Quand on voit combien les germes qu'il a répandus à pleines mains ont eu de la peine à lever ; lorsque l'on fait le compte des hommes, d'ailleurs bien doués, qui professent

l'admirer et pour lesquels sa tendance est demeurée nulle et non avenue ; si l'on se rappelle les idées étranges que se laissent aller à émettre sur son compte les personnes ayant eu le privilége de l'approcher de plus près [1], force est bien d'avouer qu'avec son talent et son génie, il n'a guère répandu sur notre protestantisme français qu'un vernis éblouissant, lequel malheureusement n'a fait que recouvrir pour quelque temps des taches profondes qui n'ont pas tardé à ressortir. Si ce n'était la crainte de blesser la mémoire de cet homme dont la modestie égalait le mérite, il serait aisé d'employer une image non moins juste, mais plus noble. On est en droit de dire à un nombre, hélas! trop considérable de nos contemporains : *Il était une lampe ardente et brillante; et vous avez voulu vous réjouir pour un peu de temps à sa lumière.* Les germes de notre rénovation théologique ont, avec une extrême rapidité, poussé en herbe touffue, mais tout cela a séché avant peu, parce que la semence n'était pas entrée profondément dans la terre.

[1] Voici par exemple un fait que l'on aurait de la peine à admettre s'il n'était authentiquement prouvé. Chacun se rappelle les remarques profondes de Vinet sur le doute : « Si Pascal a subi les angoisses du doute, je ne l'en crois pas moins grand pour cela. Au moins est-il certains sujets où l'on n'est bien convaincu qu'après avoir douté. — Les doutes d'un esprit sérieux nous paraissent plus édifiants que la certitude prématurée d'un esprit léger, ou l'imperturbable assurance d'un esprit étroit et sec dont rien n'a jamais troublé la dédaigneuse béatitude. Bien qu'on puisse arriver à un état où tout est lumière, il n'y a que des êtres *disgraciés qui n'aient jamais douté.* » Imaginerait-on, qu'après des déclarations si catégoriques, on ait pu croire rendre hommage à Vinet en le rangeant hardiment parmi ces « êtres disgraciés qui n'ont jamais douté ? » C'est cependant l'étrange méprise dans laquelle est tombé un écrivain, se croyant en possession de la pensée de Vinet, sous prétexte qu'il a eu le privilége de l'approcher de très près. Oubliant de consulter son dictionnaire, on croit le laver du reproche de scepticisme, lorsqu'on le dote de « l'imperturbable assurance d'un esprit étroit et sec dont rien n'a jamais troublé la dédaigneuse béatitude. » « Selon nous, dit le critique, si Vinet fit par lui-même l'expérience du doute véritable, si son âme en fut remuée jusqu'au fond, ce fut relativement *aux diverses interprétations de quelques parties de cette Parole* (la Bible). » Vous représentez-vous la puissante et riche individualité de Vinet réduite aux proportions d'un docteur sco-

XIII

Voilà pourquoi ceux qui ne peuvent se résigner à prendre leur parti de l'avortement définitif du mouvement théologique inauguré par l'auteur de la *Manifestation des convictions religieuses,* sont tout naturellement conduits à se tourner vers les générations nouvelles, dans l'espoir qu'elles sauront profiter de nos tristes expériences pour faire mieux que nous.

Les hommes politiques prétendent qu'une génération qui, sous le coup d'une terreur panique, s'est engagée dans une réaction aveugle, ne peut jamais recouvrer l'équilibre suffisant pour trancher les questions dans le sens d'un libéralisme intelligent. Il faut attendre une génération nouvelle qui, tout aussi peu pondérée, ne craindra pas de se lancer dans une révolution, sous prétexte de rétablir l'équilibre. Si, comme tout semble l'indiquer, cette loi règne également dans le monde

lastique s'inclinant devant la Bible code, recueil de dogmes et de préceptes dont il s'agit de déterminer le sens?! Ce seraient donc ces embarras exégétiques qui auraient inspiré au grand penseur, poëte à ses heures des accents comme les suivants :

Pourquoi, Seigneur, pourquoi milles doutes pénibles
Viennent-ils dans mon âme obscurcir tes clartés ?
Ne puis-je donc marcher dans ces routes paisibles
Où marchent tant de rachetés ?

Du soleil de ta grâce un rayon perce encore
Cette nuit déplorable où tu me fais marcher.
Mais, est-ce là, Seigneur, le déclin ou l'aurore
Du jour que j'aimais à chercher ?

Éprouves-tu ma foi ? maudis-tu ma faiblesse ?
Et veux-tu me confondre, ou veux-tu me sauver ?
Ce jour doit-il grandir, ou dans une ombre épaisse
Descendre et ne plus se lever ?

Ce n'est pas tout. Au moment même où ce critique se rend coupable de cette étrange méprise, il prétend que ceux qui n'ont pas connu Vinet selon la chair comme lui ne peuvent l'avoir connu selon l'esprit, et sont hors d'état de reproduire « son âme! » — Nous oserions à peine avouer qu'un pareil quiproquo a été commis par un journal de Lausanne (*Le Chrétien évangélique*, pag. 58, année 1861), si des hommes compétents n'avaient cru découvrir sous l'anonyme (H.) un des caractères les moins vaudois de tout le canton de Vaud, en fait de théologie et même de religion.

religieux, le moment ne serait pas trop mal choisi pour voir si décidément le balancier ne pourrait pas se mouvoir dans des régions moins extrêmes. La lassitude, l'absence presque complète de controverses scientifiques ont amené un certain calme. Les incorrigibles qui s'obstinent à s'occuper encore de théologie sont certes bien loin de rencontrer une grande sympathie; on les considère plutôt, quand il arrive d'y prendre garde, comme des hommes que l'on ne comprend pas; mais on prend son parti de leurs efforts, à la pensée que des travaux obscurs qui passent inaperçus, ne sauraient tirer à conséquence. Il convient de savoir se réjouir, quoique modestement, car c'est là un progrès incontestable. Ils semblent enfin réduits au silence ces prétendus simples qui, pliant sous le faix plusieurs fois séculaire de préjugés et de traditions théologiques de tout genre, dénonceraient volontiers comme d'impies ennemis de l'Evangile les théologiens qui persistent, suivant les préceptes et la pratique de saint Paul, à se rendre compte de leurs convictions. Il importe néanmoins de ne pas se faire illusion: les hommes qui s'occupent encore de théologie sont subis, tolérés, mais non franchement acceptés *cum amore*. Or la vie théologique ne renaîtra féconde et sérieuse que quand nous en serons arrivés là. Il faut que les théologiens soient acceptés cordialement comme les premiers et indispensables défenseurs de la foi; il faudra reconnaître en eux les représentants du spiritualisme chrétien, les continuateurs, sous bénéfice d'inventaire, de cette ancienne théologie réformée française, dont on exalte aisément les mérites, comme pour se dispenser de la faire revivre. On voit que nous sommes loin de toucher au but désiré. A vrai dire, nous ne pouvons espérer que les hommes qui ont cédé à une réaction effarée, pour tomber ensuite dans l'indifférence, viennent encore à reconquérir la liberté d'esprit suffisante pour se remettre en route d'un pas assuré. Que les hommes du Réveil le pardonnent à ceux qui estiment défendre leur cause et être leurs représentants les plus authentiques: parmi bien des qualités précieuses, ils n'ont pas, en général, possédé cette flexibilité d'esprit qui, au moment critique, permet de se renouveler pour faire face à des cir-

constances nouvelles. Or, aujourd'hui plus que jamais, celui qui ne sait pas se retourner promptement sur un champ de bataille qui nous ménage tant de surprises, a vite terminé son œuvre. Ce seul défaut a paralysé bien des forces et amené des malentendus qui nous ont été funestes. Alors qu'il eût fallu se grouper, se serrer les uns contre les autres pour marcher à la défense du christianisme positif assailli de toutes parts, on s'est renfermé dans des forteresses, passant encore pour imprenables, quand on n'a pas désavoué les téméraires qui seuls tenaient encore la campagne. Voilà pourquoi les hommes qui ne sont pas guéris de la rage théologique, comme on dit agréablement dans une époque où les partis politiques, ecclésiastiques et autres se distinguent par leur mansuétude ; voilà pourquoi ces déclassés sont conduits à ne compter guère que sur les générations nouvelles.

« Et c'est pour cela que vous avez l'idée lumineuse de leur dédier un gros volume de six cents pages ? disait dernièrement un ami assez atrabilaire, avec lequel nous échangions quelques idées sur ces matières. J'avoue, ajoutait-il, que, pour un rationaliste, ce n'est pas précisément faire preuve de manque de foi. On voit bien que depuis longtemps déjà vous descendez la montagne ; sans cela, vous ne seriez pas aussi naïvement étranger aux préoccupations de ceux qui la gravissent joyeusement. C'est la dernière illusion des représentants de toutes les causes perdues de se tourner vers les générations nouvelles. Quant à la jeunesse théologique sur laquelle vous paraissez compter, par où vous entendez apparemment les dernières volées de nos étudiants en théologie, elle est fort étrangère à vos préoccupations chagrines ; devenue avisée avant le temps, elle sent instinctivement que l'on ne prend promptement sa place dans les états-majors qu'en embrassant chaudement la cause des partis en présence, et elle s'arrange en conséquence. Vous êtes vraiment bon de présumer qu'elle va se livrer, sur la foi de l'idée, à des études longues et ardues qui, en tout état de cause, ne sauraient mener à rien. Etes-vous même sûr qu'elle trouve le temps de vous lire ? Notre jeunesse est de son temps ; elle vise à s'établir au plus vite pour jouir ; ne comptez pas sur elle

pour fournir de nombreuses recrues au petit groupe de ceux qui s'obstinent à faire de la science désintéressée, si tant est qu'il existe encore. »

Pour faire passer ma naïveté, il suffira peut-être, répondis-je, d'ajouter qu'elle est escortée d'un certain idéalisme. Au fait, je m'inquiète moins de la jeunesse telle qu'elle est, que de de celle qui devrait être. Ce sera, si vous y tenez, un dernier rêve de la vingtième année, mais, enfin, je crois qu'il doit y avoir encore des jeunes gens dont le cœur bat d'une manière désintéressée pour les nobles et grandes causes; c'est à eux seulement que j'entends m'adresser, sans me préoccuper en rien de leur nombre. — « Et c'est chez ces rares élus n'ayant pas encore atteint la trentaine, que vous espérez trouver ces esprits bien équilibrés, prédestinés à fuir les solutions absolues pour se mouvoir dans les régions moyennes? Il faut que vous ayez la main heureuse! » — Je ne l'ignore pas: les esprits jeunes se plaisent dans les extrêmes. Ce doit être tout particulièrement le cas dans nos pays de langue française où, en cédant à ce penchant, on se borne à marcher sur les traces de nos devanciers et à donner dans les travers de l'esprit national. A dire vrai, ce n'est pas la toute première jeunesse que j'ai en vue, celle qui vient de quitter les bancs; je ne serais nullement étonné de la voir préférer une de ces solutions extrêmes auxquelles on arrive en supprimant une des données du problème, car à cet âge on a moins vécu que pensé. L'expérience toutefois m'a appris le bien fondé de cette assertion, au premier abord surprenante, de Vinet: « Ce qu'on a le moins dans les années de la première jeunesse, c'est une pensée à soi. On vit de la vie de tout le monde; on a l'esprit de son temps, de son parti, de son école; et quoiqu'on ait, plus qu'on ne l'aura jamais, l'agréable sentiment de ne relever que de soi, il est certain que cet âge n'est pas celui des inspirations vraiment personnelles. » Il n'en est pas moins précieux, quand on finit par trouver sa vraie voie, de ne pas être encore au terme de ces années du début de la vie qui sont accompagnées de privilèges particuliers. « La jeunesse, comme dit le même auteur, a pour sa part toutes les hardiesses, même les plus justes et les

plus saintes ; il est des choses nécessaires qui ne se feraient jamais si la jeunesse ne les faisait pas ; l'âge mûr peut continuer très bien, mais il commence peu. » Je classe dans les rangs de la jeunesse théologique les hommes qui, tout en partageant la foi religieuse du Réveil, sont assez libres d'esprit pour n'en accepter la théologie que sous toutes réserves. — « Je vous attendais là, reprit mon interlocuteur, en souriant avec confiance. Pour parler sans ambages, vous enlèverez à la jeunesse la foi qu'elle tient des hommes du Réveil, sans la doter d'une théologie douée de quelque consistance ; vous serez douloureusement surpris de voir ceux que vous aurez émancipés passer à l'ennemi, en vous regardant d'un air protecteur comme des esprits timides, inconséquents, en tout cas arriérés. » — Il faut s'attendre à de pareilles aventures, repris-je. Mais que faire ? Vous venez de toucher au point délicat, douloureux, d'une position singulièrement complexe. Le mal est plus étendu, plus général que vous ne semblez le croire ; la jeunesse n'est pas seule à en souffrir. Il est hors de doute que nous sommes exposés à voir s'établir le plus fâcheux des divorces entre les hommes estimant représenter la foi seule et ceux qui veulent travailler au renouvellement de la théologie. Au fond et pour tout esprit non prévenu, c'est uniquement de deux théologies qu'il s'agit ; la vraie foi spirituelle et vivante est désintéressée dans le débat. Mais c'est ce que les uns ne peuvent pas, ce que les autres ne veulent pas comprendre. La guerre étrangère se complique d'une guerre civile, d'une guerre de famille. Et, comme si le christianisme évangélique n'avait pas suffisamment d'adversaires, on affecte de ranger au rang des plus dangereux les hommes qui consacrent leur temps et leur peine à faire franchir à la question religieuse le défilé dans lequel nous sommes engagés depuis trop longtemps, occupés à piétiner sur place. C'est en ceci que nous souffrons tous, non pas des prétendus dangers que ferait courir la science, mais de l'ignorance complète des premiers éléments de l'histoire du christianisme. A moins d'une intervention énergique du bon sens et des croyants vraiment simples, malheureusement fort rares, c'est là une position tragique qui

pourrait bien aboutir à une catastrophe. Au début du Réveil on possédait une piété vivante incontestable, pleine de confiance en elle-même et suffisamment robuste pour entraîner le lourd bagage d'une théologie acceptée de confiance. Dans cette phase conquérante, toute de zèle et de spontanéité, on était franchement piétiste, sans douter du succès de la grande entreprise dans laquelle on s'engageait courageusement. Tout a grandement changé dès lors. Loin de renoncer à l'élément dogmatique traditionnel, on l'a accusé plus fortement; mais, comme par la force des choses, la réflexion a, sinon remplacé, du moins complété la foi spontanée et naïve, la confiance absolue des pères du Réveil, on ne possède plus cette puissance de propagande, de prosélytisme qui se puise dans un enthousiasme communicatif, contagieux, et nullement dans des raisonnements irréprochables. Le monde extérieur étant de son côté moins bien disposé, à peine peut-il être encore question de conquêtes vraiment importantes. C'est tout au plus si les hommes du Réveil réussissent à maintenir leur position, en se recrutant, un peu trop exclusivement, par la voie insuffisante d'un catéchuménat plus ou moins spirituel.

Comme on ne saurait communiquer ce qu'on ne possède plus, la foi subjective des générations nouvelles, même quand elle se rapproche le plus de la dogmatique des premiers jours du Réveil, est loin d'en avoir la fraîcheur, la trempe et les allures conquérantes. La force de traction a diminué à mesure que la charge devenait plus lourde, et de surcroît, le chemin s'effondrait!

Comment ne pas être inquiet sur l'issue d'une évolution théologique qui doit s'accomplir dans des circonstances si peu favorables? Si la lumière n'était pas le fort des premiers hommes du Réveil, ils avaient au moins une forte mesure de vie chrétienne. A quoi pourra nous servir une lumière éblouissante ayant chassé la piété individuelle, alors qu'il s'agit de formuler une conception du christianisme reposant sur l'idée qu'il doit être en tout premier lieu une vie? Nos pères raisonnaient très mal sur ce qu'ils avaient; nous risquons aujourd'hui de raison-

ner d'une manière irréprochable sur ce que nous n'avons plus. Quels sont les moins bien partagés ?

Telle est l'impasse dans laquelle nous sommes engagés. Nous avons perdu la force relative qui se puisait dans le point de vue ancien, tout en ayant conservé les difficultés qui l'accompagnent, mais sans avoir conquis encore les avantages que pourrait présenter un point de vue supérieur franchement accepté. Il ne s'agit pas ici de se faire illusion ; on ne peut songer à reculer, encore moins à rester sur place ; il faut de toute nécessité avancer ou périr. La question religieuse est impliquée dans le problème théologique. Tout est compromis par le marasme de l'heure présente. Pour qui sait comprendre, les plus grands dangers que court actuellement le christianisme ne viennent pas des attaques de Strauss et de Renan, mais des défaillances morales des représentants de l'orthodoxie la plus correcte, alors qu'il s'agirait de mettre sa conduite d'accord avec ses convictions. Les hommes sérieux se font toujours plus rares parmi ceux qui se piquent de sérieux. Il y a plus de vraie foi chez tel penseur qui s'égare dans la négation, que chez maint traditionaliste cristallisé qui confond la foi avec la créance et la sépare de la morale. Si nous ne réussissons à réunir dans une étreinte vigoureuse deux choses qui n'auraient jamais dû être séparées, la foi et la science, l'ardeur religieuse et la réflexion de la pensée, il n'est que trop aisé de prévoir le moment où les questions religieuses n'occuperont pas plus de place dans les préoccupations de notre public qu'au XVIII[e] siècle ou au commencement du XIX[e]. C'est sous l'obcession de ces pensées que nous avons choisi pour épigraphe de ces pages le mot du père de la théologie moderne en Allemagne : « Lorsque l'orthodoxie et l'hérésie menacent de rompre entièrement l'une avec l'autre, il n'est pas de meilleur remède et de bien plus précieux qu'une hétérodoxie à la fois religieuse et intelligente. »

Pourquoi le dissimuler ? On trouvera singulièrement téméraire la prétention d'appeler spécialement la jeunesse à intervenir dans une position si délicate. Les hommes sages et expérimentés n'ont qu'à faire valoir leur droit, tout le monde se

rangera pour leur laisser la première place qui leur appartient. Le fait est qu'il y a peu d'hommes qui aient le loisir et le courage de considérer la position en face. Si à grand'peine ils y sont contraints, ce n'est que pour un instant. Celui-ci se fait un argument de la grandeur du mal pour persister dans son découragement; cet autre met en avant la confiance en Dieu, du ton d'un quiétiste énervé; d'autres, en dépit de la faveur dont jouit la doctrine de la solidarité, paraphrasent pieusement, sans s'en douter, le mot célèbre: *Après nous le déluge!* Si donc il nous fallait une excuse pour avoir dérogé aux usages, nous dirions presque, en modifiant un peu le mot de la sœur de Pascal en pareille rencontre: Puisque les hommes sont des enfants, il faut bien que les jeunes gens se montrent des hommes. Il est un fait acquis: pour une raison ou pour une autre, nous ne nous sommes pas montrés de force à résoudre les problèmes dont la prompte solution importe à nos plus chers intérêts; il ne reste plus qu'à inviter les générations nouvelles à faire mieux que nous, en mettant à profit nos erreurs.

Les lecteurs qui auront eu la patience de nous suivre jusqu'ici nous auront suffisamment compris: nous ne nous adressons qu'aux hommes de bonne volonté, à ceux qui sentent que la vérité, quelle qu'elle soit, possède des droits sur eux, non aux esprits avisés qui doués d'une sagesse précoce et estimant qu'au lieu de servir la vérité il faut s'en servir, arrangent de bonne heure leur carrière de façon à mourir en odeur de sainteté, faute d'avoir vécu. Que les hommes qui sont nés à la fois à une piété chrétienne, vivante, personnelle, et à la vie théologique ne reculent pas devant un travail opiniâtre pour arriver à dégager l'Evangile de tout compromis avec des systèmes de philosophie ou de théologie, en vue de le présenter ensuite sous une forme nouvelle qui corresponde aux besoins et aux préoccupations de l'époque. Que dans cette étude lente, attentive, ils consultent l'histoire en se rappelant toutefois que le chrétien protestant ne relève que de la Parole de Dieu, interprétée par une conscience chrétienne vraiment consciencieuse. C'est l'unique moyen d'éviter du même coup une témérité stérile et un traditionalisme servile. L'homme qui aura saisi la haute portée des

questions, la gravité de la situation, sentira la nécessité de suivre sa ligne droite et ferme, sans se retourner pour constater avec qui il est en accord ou en désaccord, évitant à la fois les fantaisies aventureuses qui n'ont pas de base historique et cette timidité qui énerve et paralyse. La conscience chrétienne loyalement consultée peut seule indiquer à chacun où la limite doit être placée. Dans le travail qui précède, destiné à être suivi d'un autre, si nous ne venons pas nous heurter à des difficultés matérielles insurmontables résultant d'une indifférence trop générale, notre unique prétention a été de poser ces grandes questions devant ceux qui peuvent les comprendre pour les mettre en demeure de se prononcer.

Nous ne demandons qu'une chose : une étude attentive, consciencieuse, sans trop nous demander dans quel sens on finira par se prononcer. L'essentiel pour le moment c'est de nous retremper dans un examen impartial et indépendant de l'histoire et de l'Ecriture qui seules peuvent remédier à notre défaillance. Etudier dans cet esprit c'est faire les affaires des vrais simples qui en sauront du reste peu de gré. De quelque nom qu'on veuille bien désigner notre tendance, nous persistons à repousser fortement toute disposition à nous représenter comme cherchant, sur les frontières de toutes les écoles, un point introuvable qui nous permettrait de nous maintenir en un équilibre instable entre tous les partis sans nous prononcer pour aucun. Les partis et leurs limites n'existent pas pour nous. Si nous paraissons parfois pencher tantôt à gauche, pour tourner tout à coup à droite et revenir ensuite à gauche, cela tient uniquement à ce que les adversaires en présence occupent un territoire fort enchevêtré où abondent les angles rentrants et les enclaves. Pour ce qui nous concerne, appelés à représenter une tendance méconnue de part et d'autre, dans un intérêt de parti, placés en dehors et au-dessus d'eux tous, nous suivons fermement notre ligne droite, à vol d'oiseau, sans tenir nul compte des bornes d'un héritage que des frères ennemis se disputent, dans une région qui n'est pas la nôtre.

S'emparer d'un point de coïncidence avec les idées de telle ou telle école c'est oublier sur un article donné la remarque

profonde de Pascal : « Tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possèdent pas de la même sorte..... Il faut donc sonder comme cette pensée est logée en son auteur ; comment, par où, jusqu'où il la possède : autrement le jugement précipité sera jugé téméraire. » Quant à la supposition qu'il pourrait se glisser en tout cela la moindre trace d'habileté pratique, elle serait inspirée par une charité vraiment trop grande : ce serait mettre beaucoup de complaisance à oublier des défauts bien connus. Le lecteur nous rendra la justice de reconnaître que, suivant une habitude invétérée, nous ne nous préoccupons que du besoin de nous frayer notre voie à travers les adversaires en présence, sans nous demander jamais si un sourire gracieux n'aurait pas gagné tel voisin indécis qu'un coup de coude inopportun risque d'éloigner sans retour, pour peu qu'il soit disposé à se préoccuper moins des droits de la vérité que des allures des hommes qui estiment la représenter.

Pour ce qui est de la prétention de nous saisir au passage par la main de fer de la logique pour nous faire reculer ou avancer au gré d'un syllogisme, et sans tenir compte des faits, elle nous trouvera toujours impassible. Les personnes qui raisonnent ainsi ont contracté l'habitude de traiter les questions de morale et de théologie comme des problèmes de statique et de mécanique. Il est surprenant que les gens d'esprit qui ne laissent de choix à la raison humaine, sous peine de tomber dans l'inconséquence, qu'entre deux absurdités, l'infaillibilité de Pie IX ou le matérialisme de Darwin, ne se soient pas encore aperçus des aberrations d'une logique exclusivement formelle. Un tel langage ne saurait avoir la moindre prise sur ceux qui puisent justement leur raison d'être dans une protestation constante contre cette prétention aprioristique, erreur fondamentale de tout rationalisme, qu'il soit d'ailleurs philosophique ou religieux, orthodoxe ou hétérodoxe. Ce rationalisme-là et notre tendance sont nés affrontés : l'un doit nécessairement céder le pas à l'autre. Il n'est pas nécessaire d'en appeler à la conscience religieuse pour repousser de telles prétentions, la simple impartialité philosophique, émancipée du joug des systèmes, suffit amplement, comme on le voit par la citation suivante emprun-

tée à la *Critique philosophique*. « Un homme qui sort du catholicisme est libre de s'arrêter à tel degré de foi chrétienne qui lui convient. Il s'agit de croyance et l'esprit souffle où il veut. Nous n'avons jamais compris l'argument jeté à la tête des dissidents, à la fois par les catholiques et par les libres penseurs intolérants : tu passeras du catholicisme au luthéranisme, et du luthéranisme au calvinisme, et du calvinisme à l'unitarisme, et de l'unitarisme au pur rationalisme, qui est, selon les uns, la mort éternelle, et selon les autres, une exigence du bon sens. Alors même que ce chemin serait un grand chemin très fréquenté, s'il est absurde de dire à quelqu'un qui le suit et qui a sa pensée : tu t'arrêteras là, tu n'iras pas plus loin, il n'est pas moins déraisonnable de le poursuivre de cette criaillerie : tu es allé à Fontainebleau, tu iras à Lyon, et de là à Turin, à Rome, parce que ton chemin mène à Rome. Mais s'il plaît à cet homme de se fixer à Fontainebleau ! L'argument banal et plat qui traîne dans les livres de polémique religieuse et de polémique irréligieuse est au fond une brutale négation de la liberté de l'esprit, un encouragement aux gens à se caporaliser et à bien observer les consignes. » (Pag. 45, année 1872.)

Quiconque jaloux de sauvegarder sa liberté d'esprit voudra suivre cette voie étroite, peut être assuré de ne la trouver jamais encombrée. Que de gens qui après s'y être hasardés quelque temps se hâtent de se ranger à droite ou à gauche, renonçant lestement à être eux-mêmes pour devenir quelque chose !

C'est donc une affaire entendue, la conscience et le respect des faits importent plus en tout ceci qu'une prétendue rigueur logique. Que chacun étudie de son mieux ; qu'il ait le courage d'occuper la position que lui assigneront des convictions sérieusement formées, pour lui du moins, ce sera la bonne, en dépit d'une association d'idées et d'un voisinage plus ou moins compromettants. C'est dire que s'il est une pensée étrangère à toute nos aspirations c'est bien celle d'enrôler qui que ce soit dans les étroites limites d'une école. Grouper en un nouveau parti les esprits attardés qui s'occupent encore de théologie ? Mais ce serait oublier que les partis nous ont perdus et éteindre sans retour le lumignon qui fume encore. Il y va des droits

de l'indépendance d'esprit et du spiritualisme chrétien ; il est évident que du moment où une telle tendance ne triompherait que par la force des choses ou par des combinaisons étrangères au fond, par un effet de la lassitude, par simple transmission extérieure, son rôle se trouverait terminé ; elle n'aurait plus de raison d'être, elle n'existerait même plus, puisque s'ensevelissant dans un triomphe de mauvais aloi, elle serait passée au rang de ce sel qui a perdu sa saveur. La jeunesse théologique qui éprouverait quelque sympathie pour notre point de vue n'aurait qu'un seul moyen de nous ressembler, ce serait de faire exactement comme nous, c'est-à-dire d'étudier d'une manière indépendante et consciencieuse sans jamais se préoccuper le moins du monde si elle nous ressemblera, c'est-à-dire si elle arrivera aux mêmes résultats que nous. Que tous ceux qui sont de force à le faire reviennent donc avec confiance et persévérance à ces études sérieuses dont l'habitude s'est perdue, sans se demander s'ils seront suivis ou non par beaucoup de monde. Il ne sera sans doute accordé qu'à un fort petit nombre de faire avancer les questions, et de tracer un sillon profond, mais est-ce trop demander de ceux qui aspirent à arriver à l'âge de majorité en religion, de ne pas barrer le chemin à tout progrès, en négligeant de se mettre en mesure de suivre et de comprendre les études qui se font devant eux ?

« Vous êtes donc incorrigible? reprit l'ami, dont une première interpellation a déjà été relevée : vous ne pouvez manquer de mourir dans l'impénitence finale. Rêver d'un réveil des idées théologiques et cela en terre française, alors qu'elles sont visiblement sur le déclin en Allemagne! Vous n'êtes pourtant pas assez chimérique pour avoir introduit cet article-là dans votre programme de revanche? Vous qui professez tenir compte des faits, tâchez donc de vous résigner à voir les choses telles qu'elles sont. Vos rêves se comprenaient quand nous étions jeunes. Nous saluions alors un réveil, non pas seulement de la théologie mais encore de la religion ; nous nous figurions que, comme au XVIe siècle, ce serait l'Allemagne qui trouverait la formule devant convenir au

XIXe siècle. Rencontrez-vous encore autour de vous beaucoup d'hommes de loisir pour s'entretenir de ces chimères-là ? Cette Allemagne si désintéressée, si studieuse, si savante qui vous faisait tourner la tête à vous, et à tant d'autres, cède pour le quart d'heure à bien d'autres soucis que celui de vous trouver des formules nouvelles ! Le matérialisme y règne, tout comme chez nous, à telles enseignes qu'en fait de nouveautés, leurs libraires nous expédient des traductions des œuvres d'Helvétius. S'apercevant enfin que la proie vaut mieux que l'ombre, les Allemands ont fortement mordu à la grappe ; il leur faudra du temps pour qu'ils remontent dans les nuages. Le fait est que dès qu'ils l'ont pu ils ont, comme vous autres Français, préféré les conquêtes de la matière à celles de l'esprit. Pour ce qui est des nouveautés ecclésiastiques ils tirent les dernières conséquences du territorialisme, c'est-à-dire qu'ils enterrent les églises du XVIe siècle après en avoir démoli déjà la théologie. Remontant plus haut encore, ils reprennent avec Rome la querelle des *investitures*. Renoncez donc à vos anachronismes, mon cher ami ; sachez vous résigner à vieillir ; la théologie est morte en France depuis des siècles ; tout porte à croire qu'elle pourrait finir par faire de même en Allemagne. Qui sait ? vous êtes peut-être de force à vous rabattre sinon sur la vieille Angleterre, du moins sur la jeune Amérique. » — Restons sur le continent pour le moment. Le mal pourrait bien n'être pas aussi grand que vous pensez, puisque les Allemands sont les premiers à s'en apercevoir. Vous pourrez lire tout au long dans mon volume les graves reproches adressés, il y a déjà quelques années, par Schwarz à ses doctes compatriotes. Il signale l'alliance néfaste de la politique et de la religion ; il déchire les voiles pour laisser éclater dans toute leur laideur les inconséquences allant jusqu'à l'hypocrisie dans lesquelles tombent les hommes scientifiques. « Laissons à l'Allemagne ses écoles hypocrites et sans caractère qui ne se soutiennent qu'au moyen de ruses diplomatiques et de réticences percées à jour. » (Pag. 86, 50.) C'est vraiment à croire tout cela écrit par des Français et depuis 1870 encore. — « Puisque vous vous mettez en frais de citations vous

devriez être impartial, reprit notre ami ; que pensez-vous de certaine description du juste-milieu, de la théologie de conciliation, clochant sans cesse des deux côtés et ne sachant jamais bien ce qu'elle se veut? Le but de ces théologiens est de se frayer une voie moyenne entre la foi des réformateurs du XVIe siècle et l'incrédulité moderne. Mais ils sont déjà fortement entamés par l'esprit du jour, quoiqu'ils ne soient pas livrés à lui sans réserve ; s'ils ont des sympathies pour la foi, ils ne sont pas disposés à lui faire le sacrifice de leur raison. N'allant jamais jusqu'au fond des questions métaphysiques, ils constituent un mauvais juste-milieu ; les éléments les plus opposés, les plus hétérogènes, sont simplement juxtaposés. Au lieu de les soumettre à un travail critique d'assimilation individuelle d'où pourrait sortir un organisme nouveau, on se borne à radoucir les angles les plus aigus, à chercher un accord chimérique entre des points de vue inconciliables. C'est ainsi qu'en gardant le silence sur les points délicats, en interprétant ceci, en palliant cela, on fabrique une théologie artificielle qui n'est qu'une vraie confusion de mots et de pensées. Aucun sacrifice ne paraît trop cher pour échapper à cette école, quand on a l'esprit simple et droit. C'est là ce qui explique pourquoi l'orthodoxie nouvelle trouve son plus fort appui dans la théologie de conciliation. Celle-ci justifie et explique le saut périlleux devant lequel on ne recule pas pour se lancer tête baissée dans un système vieilli, mais du moins clair et conséquent. Dans presque tous les moments de crise, les hommes de la conciliation, jouant le rôle de dupes, font la courte échelle aux orthodoxes intrépides qui se retournent contre eux dès que le but est atteint. Les théologiens du juste-milieu ne se rebiffent un peu que lorsque leur propre existence est mise en question. Toujours sur la *défensive,* ils ont le sort de ceux qui ne savent jamais prendre une attitude agressive. Les étudiants se pressent bien autour des chaires des professeurs de ce parti, mais ils ne sont pas plutôt entrés dans la vie pratique qu'ils oublient leurs cahiers pour prendre toutes les allures de l'orthodoxie. Cela tient à ce que cette théologie de conciliation est trop artificielle, trop exclusivement spiri-

tualiste pour avoir la moindre prise sur les populations. Elle n'est guère qu'à l'usage des hommes de cabinet qui ne redoutent rien tant que les agitations de la place publique. » — Je croyais avoir déjà prévenu des reproches de ce genre, mais puisque vous y revenez avec une certaine malice, je puis bien vous dire que cette citation ne saurait en rien m'embarrasser. Je puis attirer sur elle l'attention de notre jeunesse théologique sans risquer d'être accusé d'avoir même côtoyé les travers qu'elle signale. Il serait apparemment superflu de repousser l'accusation d'être demeuré trop exclusivement sur la défensive, car il est reçu que nous avons la main levée contre chacun. Il nous est même revenu qu'à l'occasion d'une publication récente (*L'orthodoxie et le libéralisme du point de vue de la théologie indépendante*) on doit nous avoir élégamment comparé à un matelas lançant des coups à tout le monde. Matelas, si l'on veut, mais l'action qu'on lui impute prouve assez qu'il ne serait pas entièrement dépourvu de ressort, vieil engin rouillé qui se fait de plus en plus rare. Il n'est du reste pas à craindre que dans nos pays français on voie fleurir une théologie à l'usage des « hommes de cabinet qui ne redoutent rien tant que les agitations de la place publique. » Nous risquons au contraire de prétendre introduire prématurément dans la pratique des idées encore mal élaborées. Si les faits en Allemagne ont tant de peine à suivre l'idée, ils risquent chez nous de la devancer. Aussi avons nous déjà versé dans les travers des adeptes de la nouvelle orthodoxie. « A leur sens, dit Schwarz, la théologie moderne était beaucoup trop *spiritualiste*, et *subtile*, trop *sentimentale* et trop *vague*. Tout cela n'était qu'à l'usage des esprits cultivés. Pour atteindre le peuple, il fallait un christianisme massif, solide et bien corsé, dans le genre de celui de Luther. Puisque la philosophie et la théologie nouvelle ne savaient pas se mettre à la portée des foules, dont elles étaient séparées par un abîme, il ne restait plus qu'à sauter à pieds joints du rationalisme vulgaire dans la bonne vieille orthodoxie. Le saut était sans doute périlleux, mais il était plus *commode* de le risquer que de travailler lentement et péniblement à élever le peuple à soi, en lui communiquant

des idées religieuses plus spirituelles et plus intimes... » — C'est justement parce que bien des gens, qui devraient être à nos côtés, ont fait prudemment le saut périlleux, que nous nous trouvons seuls à poursuivre lentement et péniblement notre œuvre. S'apercevant à temps qu'en travaillant à élever le peuple à soi, « en lui communiquant des idées religieuses, plus spirituelles et plus intimes, » on risquait de récolter plus de horions que de lauriers et de prébendes, on s'est résigné à lui servir un blanc-manger assez innocent dans lequel se rencontrent parfois certaines arêtes traditionnelles désarticulées, à titre de blocs erratiques. Puisque nous n'avons pas reculé devant les charges de notre isolement, il serait juste qu'on nous en laissât les bénéfices, qui à nos yeux ne sont pas sans prix, en ne nous rendant solidaire de personne. Lorsque nous avons insisté sur l'indépendance qui doit caractériser aujourd'hui la théologie évangélique, n'avons-nous pas dit assez haut que le besoin de concilier n'est pas la plus pressante de nos préoccupations? Moins que jamais il doit être question de transporter les écoles allemandes dans nos pays si peu préparés à les comprendre. C'est en partie parce qu'on l'a beaucoup trop fait déjà que nous voyons notre développement théologique compromis dès le début, par un échec qui a tous les airs de vouloir aboutir à un avortement. Si nous voulons nous relever nous n'avons qu'un seul moyen : reprendre tout en sous-œuvre, commencer par le commencement et ne pas prétendre arriver avant d'avoir fait les préparatifs indispensables pour nous mettre en route.

Ne triomphez pas trop du peu de valeur de ces petits commencements, ni de la triste figure que peuvent faire les hommes qui s'obstinent à s'occuper encore de théologie. On ne nous accusera certes pas d'avoir vu la position en beau; nous aurions plutôt chargé les couleurs. Oui, il serait difficile de se représenter une situation plus difficile et offrant moins d'espoir de relèvement que la nôtre. Et toutefois nous ne pouvons nous décider à désespérer sans retour. C'est que, voyez-vous, un silence absolu qui se ferait sur des problèmes de cette importance aurait des conséquences si graves dans tous les

domaines, que force nous est de marcher par la foi, alors que la vue, nous l'avons suffisamment avoué, fait complétement défaut. N'aurions-nous peut-être pas été trop humbles et trop modestes? En tout cas la revanche nous est rendue singulièrement facile; aussi ne résistons-nous pas à la tentation de prendre à notre tour l'offensive, comme vous avez paru nous y engager.

Qu'est-ce donc qui se trouve dans une condition beaucoup plus prospère que la théologie, dès qu'on sort du domaine des sciences qui s'occupent exclusivement de la matière? Ce n'est certes pas la philosophie qui doit se féliciter d'avoir enfin conquis cette suprématie qu'elle avait si longtemps enviée à sa rivale. Quant à la morale, ne la mentionnons que pour mémoire; il n'est que trop manifeste que parmi ceux qui se sont avisés de la proclamer indépendante, il en était bon nombre qui entendaient en effet conserver à son endroit d'étranges privautés. Avec tout le tapage qu'elle fait parfois, la littérature échapperait-elle peut-être à ces symptômes de décadence qui semblent caractériser tout ce qui nous environne? La civilisation, nous assure-t-on, doit à l'avenir faire ses affaires toute seule. Jusqu'à présent les débuts ne semblent pas favoriser tant de belles espérances. Est-ce un dernier hommage? ou bien le reste d'une mauvaise habitude? Je ne sais; en tout cas, nous voyons à tout propos les peuples effarés, dès qu'un obstacle quelque peu sérieux se montre sur leur route, se réfugier aux pieds de la mère église qui ne manque pas de faire ses conditions aux enfants prodigues. Malgré leurs prétentions à l'émancipation, ils n'ont pas encore appris à marcher seuls; plus que jamais ils se livrent à merci aux prêtres devenus de plus en plus exigeants. Ah! que n'avons-nous un Molière pour fustiger ces voltairiens éperdus toujours prêts à saisir d'une main le goupillon, de l'autre le premier sabre venu, qui n'a pas même besoin d'être glorieux, dès qu'on fait mine, non pas d'abolir, je vous prie, mais de changer quelque chose aux conditions de leur chère propriété, qui menace de demeurer dans ce siècle incrédule la seule institution de droit divin! Serait-ce donc là le dernier mot du progrès? Vraiment les sciences émancipées du joug de la théo-

logie lui font la partie belle par la manière dont elles usent de cette liberté qu'elles prétendent leur être si chère. L'oubli de la religion ayant promptement entraîné dans notre société moderne le mépris des principes dans tous les domaines, nous voyons refleurir dans les rapports sociaux, comme dans les relations nationales, le culte de l'égoïsme et de la force brutale que notre siècle, fier de ses conquêtes, croyait disparu sans retour. En mettant un terme au règne de l'esprit on s'est trouvé, à sa grande surprise, avoir fait concourir tous les progrès modernes à la restauration d'un siècle de fer. Pourquoi la raison du plus fort ne serait-elle pas la meilleure, au sein d'une société, d'une civilisation sans principes supérieurs? Pour comble de confusion on ne sait trouver de refuge contre cette logique impitoyable que dans des superstitions du moyen âge qu'on méprise au fond du cœur. Libres penseurs, sceptiques, matérialistes, dilettante littéraires, M. Renan en tête, tout le monde, dans les heures de crise, regrette la domination de cette mère église qui avait du bon, puisqu'à défaut des jouissances du monde présent, elle offrait celles du siècle à venir. N'enseignait-elle pas aux petits et aux déshérités de la terre à savoir jouir de la prospérité et de l'aisance des aristocrates et des heureux du siècle qui de leur côté devaient leur salut aux prières et aux abstinences des moines et des mendiants? Il faut vraiment que les théologiens fassent des efforts pour ne pas céder à la tentation de rendre au centuple ces sarcasmes et ces dédains que les sages du moment, les littérateurs et les économistes leur prodiguent si généreusement. Allons, il n'avait pas tort ce François Bacon, égaré dans les confins du moyen âge, quand il présentait la religion comme l'aromate destiné à préserver les autres sciences de la corruption.

Mais non ; il faut se garder de ce pessimisme ; il est tout aussi malsain que cette égalité dans le cimetière qu'on se laisse trop souvent aller à présenter comme une compensation des douloureuses iniquités sociales. Et puis la justice ne nous le permettrait pas. Si tout le monde a péché, on ne saurait se dissimuler que les ministres de la religion sont les premiers et les plus grands coupables. En établissant un funeste divorce entre

la morale et le dogme, ils ont provoqué la conscience publique révoltée à essayer de l'émancipation. L'expérience semble aujourd'hui complète : évidemment elle n'a pas réussi. On n'a jamais fait tant de mauvaise théologie que depuis qu'il ne s'en fait plus de la bonne ; dans tous les domaines la question est à l'ordre du jour et cela en tout pays ; il n'y a pas de chancellerie qui ne soit tenue d'avoir sous la main un théologal risquant d'être souvent sur les dents ; hier encore la théologie donnait à la guerre son caractère le plus odieux[1] ; aucuns prétendent

[1] Voici quelques aveux précieux, venant d'au delà du Rhin, qu'on pourrait prendre pour des inculpations parties des bords de la Seine. « C'est la portion la plus éclairée de la nation qui s'est montrée le moins digne du rang élevé que l'Allemagne occupe dans la civilisation européenne. Les hommes politiques et les savants ont allumé la haine nationale. Puisque les Allemands s'estiment plus élevés que les autres peuples en intelligence et en morale, ils n'eussent pas dû être fiers d'inaugurer une nouvelle ère dans les guerres et dans la politique de l'Europe. Ces idéalistes se sont faits les esclaves du fait accompli et les adorateurs de la force triomphante... Les seules protestations qui se soient produites contre cette corruption du génie allemand et contre cette démoralisation qui est le fruit de la victoire, émanent des membres du parti démocratique avancé, contre lesquels on a fulminé, dans une intention d'injure et d'outrage, les dénominations de démocrates socialistes, de matérialistes, tandis que seuls, en vérité, ils possédaient le sentiment de la justice et de l'idéal. Ce sont par contre, les hommes du clergé, qui ont fait naître les passions les plus injustes et qui, par leurs paroles, ont encouragé les abus de la force brutale.

» Tandis que les officiers, tout imbus des doctrines fatalistes de l'école historique moderne, s'écriaient en riant : « Qu'est-ce que le droit? Qu'est- » ce que la justice ? il n'y a pas d'autres principes que le fait accompli et » la force, » les pasteurs disaient d'un ton grave et sérieux : « Dieu a pro- » noncé son jugement, il est avec le vainqueur ! » A un ecclésiastique qui m'exposait cette doctrine insensée du jugement de Dieu, je posai la question suivante : « Ainsi Dieu s'est également prononcé contre Abel en fa- » veur de Caïn ? »

» Les biblistes et les hégéliens, les orthodoxes et les athées, se sont mis dans la même adoration de la force brutale, dans le même mépris de la conscience, de la liberté et des droits de l'homme. Les pasteurs excitaient l'armée prussienne contre les Français, en comparant la guerre aux combats livrés par le peuple de Dieu aux Philistins et aux Amalécites. Ils avaient oublié le Nouveau Testament pour ne se souvenir que de la haine et des sentiments rancuniers de l'Ancien, mais ils ne pensaient pas que

même qu'elle l'avait provoquée ; il ne tiendra pas à elle en tout cas que la lutte ne recommence bientôt plus sanglante et plus générale que jamais. Il ne manquerait plus qu'une guerre à laquelle la religion servirait de prétexte, comme dernière honte réservée à ce siècle matérialiste et sceptique. Et c'est dans un pareil moment que nous nous voyons réduit à solliciter humblement quelque attention pour des travaux théologiques sérieux, impartiaux et désintéressés ! C'est apparemment parce qu'elle est partout que la théologie se trouve bannie des académies et des cabinets d'étude des hommes qui sont censés s'en occuper tout spécialement. Le moment n'est donc pas trop mal choisi pour cet appel. Qui sait ? Les personnes intelligentes, les dents agacées par les fruits amers que porte de toutes parts la mauvaise théologie, pourraient bien finir par reconnaître la nécessité d'en faire de la bonne. Bien aveugle serait celui qui ne s'en apercevrait pas : la religion est au fond de tous les problèmes qui troublent notre monde moderne. On a beau vouloir l'éluder, elle demeure la question importune qui ne cesse de s'imposer à tout propos. Il en sera ainsi jusqu'au moment où elle aura été résolue ; alors seulement la société ayant retrouvé son équilibre pourra marcher de nouveau d'un pas ferme. « La charrue de quatre-vingt-neuf a rencontré une pierre qui l'a fait rebrousser ; le soc n'a reculé que pour revenir avec une nouvelle force contre l'obstacle et l'enlever.... L'Europe gravite vers une solution religieuse des embarras de la civilisation ; le problème qui préoccupe tous les hommes sérieux, c'est de rétablir entre l'intérieur et l'extérieur, entre la pensée et les faits un niveau depuis longtemps détruit : or, ce troisième terme, ce terme dominant et conciliateur, ce n'est assurément ni l'homme ni les choses : c'est Dieu, c'est la religion. Il est merveilleux

lorsqu'on veut ressembler aux prophètes de l'ancienne alliance, il ne faut pas se faire les flatteurs, mais les accusateurs des rois injustes. Les docteurs orthodoxes ont propagé contre la nation française des accusations exagérées et passionnées, en même temps que chez leurs compatriotes ils admiraient et excusaient tout. Grâce à eux a pris naissance en Allemagne une hypocrisie qui ne le cède en rien au jésuitisme. » *Allgemeine Zeitung*, traduction du *Journal des Débats* du 29 avril 1872.

que la préoccupation religieuse croisse avec la préoccupation des idées politiques et des progrès industriels. Jamais le monde ne passera au déisme. Ou le monde deviendra chrétien, ou il deviendra quelque chose qu'il me répugne d'exprimer. »

Bien qu'écrites depuis longtemps ces considérations de Vinet sont devenues plus actuelles que jamais. Il est permis de répéter avec le même auteur qu'aucune religion ne succédera au christianisme sur la terre ; et « que hors de lui l'homme ne peut plus croire qu'à une chose, à la mort. »

C'est l'hésitation bien réelle, quoique souvent inconsciente, entre ces deux alternatives qui donne la clef des contrastes, des agitations, des réactions inintelligentes, des révolutions stériles qui caractérisent à un si haut degré notre époque. Privés de boussole et de lest, nous voguons à la merci des vents et des flots, traversant tour à tour des jours de tempête et de calme plat dont l'effet commun est de nous maintenir loin du port. « Jamais attente si universelle, si grave, si anxieuse ne s'empara d'aucun siècle. Jamais la pensée de l'avenir ne fut tellement présente à tous les esprits, même aux plus vulgaires, même aux plus légers. Jamais vaisseau n'entreprit sous des auspices plus redoutables une plus périlleuse navigation. Le souffle se tait dans les airs ; l'âme du monde moral semble retenir son haleine ; le navire paraît appelé à labourer à force de rames une mer de plomb ; les croyances ont été laissées sur le rivage ; l'humanité a dit à la matière : « Fais-nous des dieux qui marchent devant nous ; » et ces dieux, comme ceux des peuples antiques, sont de bois, de métal, d'eau et de feu. »

Qui le croirait ? c'est dans un pareil moment que l'on court grand risque de ne pas être entendu, même en haussant la voix, alors qu'il sagit de recommander aux jeunes gens appelés à rendre témoignage à la religion de ne pas négliger la science qui s'en occupe ! Il est vrai, il n'y a ni gloire, ni faveur à attendre de la part d'un monde souvent frivole et de croyants volontiers timides et arriérés. Mais n'est-il pas un âge où, ne relevant que de son talent, on se sent obligé de le consacrer entièrement au triomphe de la vérité ? N'en déplaise aux esprits légers, les hommes qui ont été appelés de bonne heure à

s'occuper de la science de Dieu ne sont pas si mal partagés. Quiconque aujourd'hui est de force à saisir la portée des questions théologiques et de s'intéresser à leur solution doit être certain de prendre le chemin le plus court et en tout cas le seul sûr pour contribuer à démêler une situation inextricable dans laquelle la patrie, la civilisation risquent de s'abîmer pour longtemps. Qu'on nous le pardonne donc: nous ne réussissons pas à nous soustraire à l'obligation d'avoir foi en notre jeunesse théologique. Voilà pourquoi, après cette trop longue préface où aucun parti n'a été flatté, aucune misère recouverte d'un voile, il sera permis de faire entendre une note un peu différente. Nous dirons donc avec Vinet, qu'on ne nous accusera pas d'avoir trop cité puisque plusieurs des difficultés du moment présent tiennent au fait de l'avoir perdu de vue. « Le christianisme est jeune comme au premier jour, et, dans son immortelle espérance, toujours prêt à recommencer. Qui sait si un de ces grands succès populaires, qu'il obtient d'époque en époque, ne lui est pas réservé dans un avenir prochain ? Si ses disciples comprennent toujours mieux leur époque, l'acceptent toujours plus franchement, s'ils lui répondent, s'ils ne lui offrent pas de la théologie au lieu de la religion qu'il leur demande, s'ils ne s'obstinent pas à voir la force du christianisme où elle n'est pas, s'ils ont le courage d'être de leur temps, dans le sens chrétien que cette expression peut avoir, s'ils sont, en un mot, ce qu'ont été leurs devanciers à toute époque où le christianisme est devenu populaire, le monde, une fois encore, leur est promis, leur est livré. »

FIN DE LA PRÉFACE



INTRODUCTION

PROGRAMME

DE LA DOGMATIQUE PROTESTANTE

AU XIX[e] SIÈCLE

PAR LE

D[r] RICHARD ROTHE[1].

I

Notion de la dogmatique évangélique.

Les dogmaticiens sont loin d'être d'accord quand il s'agit de déterminer la notion et la mission de cette science. Les différences tiennent déjà au fait que les uns se font dans la dogmatique leurs idées théologiques fondamentales, tandis que les autres se les forment déjà dans une discipline indépendante pour les transporter ensuite dans cette science. Nous nous trouvons dans ce dernier cas.

1. *Du dogme et de la dogmatique en général.* — On tombera d'accord pour déclarer que la dogmatique est la science des dogmes. Reste à savoir ce qu'il faut entendre par un dogme, au sens théologique du mot. Il doit évidemment avoir ses racines dans la religion ; c'est donc la notion de cette dernière science qui nous fera comprendre ce qu'il faut entendre par un dogme.

Considérée en elle-même, la religion est primitivement une piété subjective ; la religion subjective est la primitive ; l'ob-

[1] *Zur Dogmatik*, von D[r] Richard Rothe. Zweite Auflage. 1 vol. in-8°, de 349 pag. Gotha, Friedrich-Andreas Perthes, 1869.

jective n'est que dérivée. C'est là ce que Schleiermacher nous a appris; nous ne l'oublierons jamais. S'il y a bien des gens qui voient là un paradoxe, la chose ne s'explique que trop aisément. On confond en partie la révélation et la religion objective; on ne distingue pas entre le développement génétique de la notion religieuse et la méthode qu'aujourd'hui, dans la communauté chrétienne déjà existante, l'individu suit pour arriver à la religion.

Il va bien sans dire que la révélation est la présupposition indispensable de la religion subjective. La conscience humaine ne peut, en effet, devenir conscience religieuse, conscience du divin, qu'à la suite d'une excitation au moyen d'une objectivité extérieure qui n'est autre que la révélation naturelle ou surnaturelle. Chacun sait aussi comment de nos jours, empiriquement, l'individu arrive à la conscience religieuse et en général à tout ce qui concerne la piété : la religion objective lui est présentée extérieurement par d'autres; c'est là un mode d'agir qui constitue une partie importante de l'éducation et qui pour les mineurs représente la révélation même.

Aucun homme intelligent ne s'avisera de contester ces faits. Il n'en est pas moins certain que quand il s'agit de fixer la notion de religion, la religion subjective vient la première, l'objective la seconde, la révélation occupant d'ailleurs le tout premier rang. Avant que la religion objective puisse naître, il faut de toute nécessité que, par suite de la révélation, il y ait quelque chose de religieux qui demande à être objectivé, et c'est là la religion subjective ou la piété, c'est-à-dire la détermination de la personnalité par Dieu et cela, tout le monde l'accorde, sous toutes ses faces. Sans doute la religion ne s'en tient pas à cette subjectivité, elle s'objective : la piété en se manifestant se donne une expression qui se fixe d'autant plus qu'elle est plus ancienne; elle exprime son caractère particulier dans un élément extérieur; elle se donne ainsi un corps pour elle-même et pour les autres. Plus la piété est intense et vigoureuse plus elle se donne ainsi un corps. Elle y est déjà poussée par les besoins de sa propre nature, indépendamment des motifs résidant dans la formation d'une communauté religieuse qui

doivent être grandement pris en considération. C'est ainsi qu'à la religion subjective s'en ajoute une objective : on voit naître un ensemble de formes et de représentations au moyen desquelles une piété particulière a donné une existence objective et permanente à tous les traits principaux qui la caractérisent. Naturellement la piété s'objective ainsi sous toutes ses faces ; l'activité de la volonté ou l'action s'y trouve représentée aussi bien que la conscience ou la connaissance. Comme le dogme relève évidemment de la connaissance et non de la pratique, c'est ce côté-là qui doit seul nous occuper ici.

La connaissance religieuse s'objective à des degrés divers qui correspondent aux phases mêmes de son développement.

La connaissance religieuse, comme toutes les autres fonctions de la personnalité en général, se développe en tout premier lieu par le côté individuel. Nous commençons par apprendre au moyen du sentiment, qui est spécifiquement différent chez chacun, plutôt que par l'entendement, qui demeure identiquement le même chez tous les hommes. Le pressentiment, le sentiment de Dieu constitue notre première connaissance religieuse. Il s'objective dans une image, dans un symbole (au sens esthétique et non ecclésiastique) : la religion objective, à son premier degré, est une mythologie. Loin de prendre ce mot au sens défavorable, nous affirmons que la notion de religion, par conséquent aussi le christianisme, implique une mythologie, tout un monde appartenant à la fantaisie religieuse.

Vient ensuite la connaissance par l'entendement, l'élément général, la connaissance réfléchie qui produit la science. La science religieuse ne peut s'objectiver que dans une forme universelle, la parole, ce qui nous donne la doctrine. Ici encore nous avons une gradation : la représentation d'abord ou la pensée incomplète qui nous donne l'opinion religieuse ; la pensée proprement dite, qui s'objective dans la thèse (le dogme). Mais tout ceci peut n'avoir lieu encore qu'à l'occasion de certains éléments déterminés de la conscience religieuse, juxtaposés et pris dans leur isolement. Lorsque tout est ramené à l'unité de façon à former un organisme nous avons le système.

Tout ce développement que nous avons suivi d'une manière

abstraite, s'accomplit concrètement dans le sein de la société piété s'objective successivement de la manière où cela vient religieuse, dans l'église. Elle naît elle-même par le fait que la d'être indiqué. Bien que l'élément mythologique soit indispensable à l'ensemble, il se montre bientôt insuffisant à lui seul. Les individus éprouvent le besoin de s'entendre dans le domaine de la connaissance. On en vient à une communauté de science dans l'église en ce que celle-ci objective les diverses connaissances individuelles en une doctrine religieuse déterminée, qu'elle proclame, sanctionne de son autorité comme l'expression adéquate de la conscience particulière de cette société religieuse et commune à tous ceux qui en sont membres. Nous obtenons alors la doctrine ecclésiastique, positive et autorisée, sans laquelle il ne saurait y avoir d'église. Nous avons d'abord les opinions religieuses qui s'objectivent dans les usages ecclésiastiques; mais comme ce premier degré est encore trop vague et trop incertain, il ne manque pas d'éclater des dissensions qui obligent l'église à s'élever à des pensées plus précises, que tous ses membres considèrent comme l'expression parfaitement adéquate de leur conscience religieuse. Ce n'est que lorsque la conscience religieuse d'une église a obtenu une expression dans de pareilles pensées que le besoin de vie en commun est pleinement satisfait. Dès l'instant où une pareille pensée est sanctionnée par l'église et présentée comme l'exposant adéquat de la conscience religieuse de ses membres elle devient un dogme. La chose ne peut avoir lieu authentiquement qu'au moyen d'une confession de foi. Les confessions de foi font seules les dogmes ; mais on ne peut faire de confession de foi qu'avec des matériaux dogmatiques, avec des idées, des pensées et non avec des représentations et des opinions nécessairement trop vagues et trop indéterminées.

Ce qui constitue le dogme, ce n'est pas son contenu mais sa forme, savoir sa qualité scientifique comme pensée parlant à l'entendement et son expresse sanction par l'église. Des principes de conduite peuvent donc être aussi bien des dogmes que des articles de foi. Tout dogme suppose l'église, et comme celle-ci est divisée, une confession particulière. Tous les dog-

mes d'une église spéciale, sans réserve aucune, portent l'empreinte du principe spécial qui la caractérise. Aucun d'eux ne peut être arbitrairement arraché du sol où il plonge ses racines. Depuis la séparation des églises, il n'y a plus de dogmes généraux et communs [1].

Le besoin de systématiser les dogmes d'abord isolés et séparés, se fait sentir pour l'église comme pour les individus. La contradiction, du moins apparente, qu'on ne tarde pas à découvrir entre plusieurs dogmes, obligerait à elle seule à faire ce pas en avant. Ces dogmes organisés et ramenés à l'unité donnent la dogmatique. Cette tendance à systématiser se montre d'abord après que les dogmes particuliers ont été arrêtés. Elle aboutit en partie à en former de nouveaux, parce que, pour obéir aux exigences de la systématisation, il faut nécessairement transformer ou du moins modifier quelques dogmes déjà fixés. Ce fait est un indice qu'il y a une erreur quelque part : aussi l'ensemble doit-il être soumis à une manipulation dialectique nouvelle qui fasse tout rentrer dans l'unité et dans l'harmonie, car enfin la conscience religieuse spéciale qui a produit ces éléments divers est une.

La dogmatique est donc l'exposition scientifique de la doctrine officiellement reconnue dans une église particulière. Elle ne peut se borner à exposer la somme des idées qui règnent dans le sein d'une confession ; il s'agit de faire ressortir le lien intérieur réunissant les diverses parties et les mettant en rapport avec le caractère fondamental qui se manifeste en elle sur le terrain intellectuel, comme l'expression d'une conscience religieuse particulière. On ne saurait se borner à montrer un simple lien logique entre les divers dogmes, en les rangeant sous des rubriques diverses comme autant de *locos communes*. Ce n'est là que le lent commencement de la dogmatique. Il faut signaler un lien intérieur en accusant le principe supérieur qui justement parce qu'il domine tous les détails, doit servir à les grou-

[1] *Le symbole des apôtres* n'est nullement un ensemble de dogmes ; son caractère purement historique montre déjà, à lui seul, que lors de sa rédaction l'église n'en était pas encore venue à ce point de développement où les dogmes se forment.

per de façon à constituer un organisme. Mais ce principe supérieur ne doit pas être emprunté arbitrairement à une sphère étrangère ou hostile à la dogmatique; il doit jaillir du fond même des matériaux à organiser.

Une pareille exposition des dogmes implique une appréciation qui doit être parfaitement libre. Il ne peut être question de viser à conserver ou à défendre la doctrine reçue ; une appréciation faite à un pareil point de vue serait tout à fait illusoire. Malgré sa liberté, la critique dogmatique est à son tour liée en ce qu'elle doit être dogmatique, c'est-à-dire apprécier les dogmes d'après leur règle qui n'est autre que leur notion même. En d'autres termes, on ne peut admettre d'autre pierre de touche des dogmes que les principes mêmes que chaque église présente comme faisant règle pour sa doctrine, et non par exemple un système philosophique qu'elle récuse. Dès l'instant où une dogmatique fait appel à des principes de ce genre, elle cesse par le fait même d'être la dogmatique de l'église en question.

Cette notion de la dogmatique est sans contredit fort claire, et on ne saurait en dire autant de mainte idée courante sur cette branche de la théologie. C'est une discipline essentiellement positive, ou plus exactement historico-critique. Son objet lui est fourni par la doctrine ecclésiastique historiquement donnée; elle est appelée à la construire en système, tout en examinant critiquement si et dans quelle mesure elle répond à sa notion. Il est de la plus haute importance de ne pas confondre l'élément positif et l'élément critique. La dogmatique ne saurait donc être en aucune façon une discipline spéculative. Il est vrai toutefois qu'elle ne pourrait s'acquitter de sa mission sans posséder un système spéculatif, indépendant et théologique, son instrument indispensable. En effet, pour que son travail tire à conséquence, la dogmatique a absolument besoin de notions bien arrêtées, sans cela elle perd toute tenue scientifique, toute utilité didactique; ce n'est plus qu'un parlage à tort et à travers. Or, d'où la dogmatique tirerait-elle toutes ces notions indispensables, si ce n'est d'un système spéculatif?

Il n'en demeure pas moins vrai que la dogmatique n'est pas une science spéculative. Je sais parfaitement bien que les

théologiens sont fort disposés à suppléer par la dogmatique à une théologie spéculative qui leur fait défaut. Mais la dogmatique ne peut être ce supplément : aussi, ne doit-elle pas y prétendre. La confusion des deux disciplines a pour l'une et pour l'autre les plus fâcheuses conséquences : c'est la plus puissante cause de cette confusion d'idées qui attire de si vifs et légitimes reproches aux théologiens. Rien de plus indigeste, de plus faible qu'un mélange confus d'éléments positifs et d'éléments spéculatifs, surtout quand on le décore du titre de dogmatique philosophique. De même, en effet, que la théologie doit répudier tout mélange de philosophie, celle-ci à son tour ne peut consentir à se laisser traiter comme dogmatique, vu qu'elle ne voit dans le dogmatisme qu'un développement défectueux.

En dépit des grandes autorités qui soutiennent le contraire, je ne saurais non plus admettre qu'il y ait une « dogmatique biblique. » La condition indispensable pour faire une dogmatique, c'est d'avoir préalablement des dogmes. Or le dogmaticien ne saurait faire les dogmes, mais l'église seule ; il doit se borner à retravailler scientifiquement ceux que l'église lui présente. Comme il n'y a pas de dogmes dans la Bible, il ne saurait donc être question d'une dogmatique biblique. La Bible renferme sans contredit un enseignement religieux, mais il n'a pas le caractère qui constitue le dogme. D'abord cet enseignement est loin d'avoir atteint le degré de développement scientifique et didactique voulu pour en faire un dogme, et en second lieu il ne porte pas le cachet de l'autorisation et de la sanction ecclésiastique positive qui en fasse l'enseignement exclusif d'une église. Qu'on parle tant qu'on voudra d'un enseignement religieux de la Bible mais non d'une *dogmatique* biblique. Cette terminologie ne pourrait que nuire aux études exégétiques et à la vraie dogmatique.

II

DE LA DOGMATIQUE PROTESTANTE ÉVANGÉLIQUE EN PARTICULIER.

A. *De son principe.* — Il ne faut pas confondre, comme on ne le fait que trop souvent, le protestantisme évangélique, avec le

christianisme protestant beaucoup plus étendu que l'église évangélique. Le caractère essentiel de la foi chrétienne c'est une communion réelle de l'homme avec Dieu, amenée par Jésus de Nazareth, comme celui qui sauve du péché. La foi évangélique protestante est une espèce de ce genre; elle se distingue par un principe formel et par un principe matériel. Le principe matériel, qui est avant tout non pas celui de la dogmatique mais celui de la piété protestante, consiste en ceci. On reconnaît que la piété a son origine et sa source dans la justification de l'homme pécheur devant Dieu, sans aucun mérite de sa part, par pure grâce et exclusivement par la foi en Christ. Il va sans dire que ce principe devient nécessairement celui de l'enseignement religieux et de la dogmatique. Par le principe formel de l'autorité de l'Ecriture qui est aussi avant tout et immédiatement celui de la piété, on affirme ce qui suit: la piété protestante est essentiellement formée, déterminée, produite par la sainte Ecriture; elle demeure constamment sous sa discipline, elle est en constant rapport avec la Bible dont elle se nourrit, dans l'atmosphère de laquelle elle a la vie, le mouvement et l'être, comme ce fut le cas chez les réformateurs. L'importance pratique de ce principe est incalculable: l'Ecriture devient pour l'enseignement l'autorité absolue et unique.

N'est-il pas étrange que le protestantisme ait ainsi deux principes? Faut-il en conclure qu'il manque d'unité intérieure? Ces difficultés disparaissent dès qu'on comprend que les deux principes sont inséparables, qu'ils s'appellent, se soutiennent et se complètent, tandis que chacun d'eux abandonné à lui-même serait nécessairement faible. Il n'est pas difficile de prouver qu'ils tiennent l'un à l'autre d'une façon inséparable. Ainsi au point de vue historique le principe matériel semble décidément avoir le pas; toutefois il suffit d'y regarder d'un peu près pour voir qu'il implique immédiatement l'autre. L'église évangélique a sans doute pour base l'expérience personnelle que les réformateurs ont faite de la justification par la foi; mais il est tout aussi certain qu'ils ont été amenés à faire cette expérience par leur retour à la sainte Ecriture qu'ils avaient de nouveau com-

prise. Dès le début ils ont eu pleine et entière conscience que les choses se passaient ainsi.

Nous arrivons à un résultat identique en consultant la nature même des choses. L'église évangélique conduit l'individu à Christ; cela fait, elle lui laisse le soin de croire ou de ne pas croire. Mais pour qu'elle puisse agir ainsi, il faut que ce Christ, avec lequel chaque homme est appelé à régler immédiatement tout ce qui concerne son salut, soit donné d'une manière réelle et objective, c'est-à-dire sous une forme authentique, attestée, et qui existe pour chacun d'une manière parfaitement indépendante; de sorte que le pécheur n'ait besoin ni d'une autorité humaine, ni d'un troisième terme venant s'interposer entre lui et Christ. Ce document authentique, clair, pouvant se comprendre par lui-même indépendamment de tout interprète, n'est autre que l'Ecriture que Luther se plaisait à appeler la chair de Christ. Les deux principes sont donc unis d'une façon tellement intime qu'au fond ils n'en forment qu'un seul qui peut être formulé comme suit: La piété évangélique a sa source et son origine dans la justification par la foi en Christ, tel que le pécheur a appris à le connaître personnellement dans la sainte Ecriture d'une manière authentique. Il faut donc se garder de mettre le principe formel sur l'arrière-plan dans l'intérêt du principe matériel. Celui-ci n'y gagnerait rien et l'autre, dans son isolement, perdrait toute consistance. Primitivement ce principe formel ne le cède point en dignité au principe matériel, et il est tout à fait contraire à l'histoire de prétendre, comme on le fait souvent, que le principe matériel est venu le premier tandis que l'autre n'est venu s'y adjoindre que plus tard, d'une manière tout à fait extérieure. On y aurait été conduit par le besoin de posséder, dans les controverses contre les catholiques, une autorité irréfragable en faveur de la doctrine nouvelle qu'on s'était du reste formée exclusivement au moyen du seul principe matériel. Tout au contraire comme ce n'est que par l'usage de l'Ecriture que les réformateurs en sont venus à saisir avec une clarté parfaite ce qui constituait le principe matériel, ils ont eu dès le début pleine conscience du rapport intime qui régnait entre les deux.

B. *Des sources de la dogmatique protestante.* — La dogmatique consistant en deux éléments, l'un historique, l'autre critique, il faut nécessairement puiser à des sources différentes. Nous parlerons ailleurs de ce qui concerne les sources de l'élément critique. Pour ce qui est des dogmes qui doivent être considérés comme ecclésiastiques, nous avons une distinction à faire. Il s'agit d'abord de constater le véritable état de la dogmatique, d'établir ce qui doit passer comme dogme, et ensuite d'en faire une exposition aussi claire et exacte que possible. Les livres symboliques peuvent seuls établir l'état de la dogmatique. Pour la seconde partie de sa tâche le théologien doit recourir, soit à ses propres ressources scientifiques, soit à la tradition scientifique de l'église évangélique. La tradition dogmatique se trouve dans les écrits des réformateurs, dans ceux des dogmaticiens évangéliques, particulièrement des plus anciens, antérieurs à la révolution théologique du XVIII[e] siècle.

Voici une difficulté pour la dogmatique. Il faut recourir à des sources réformées et à des sources luthériennes, tant pour ce qui concerne les symboles que pour ce qui regarde la tradition scientifique; mais, au fait, l'accord est si profond entre les deux églises que les points de différence, en controverse, sont tout à fait relégués au second plan. Quand il y a opposition entre les deux dogmatiques, la mission du théologien consiste justement à constater ce qu'il y a de défectueux dans la conception des deux églises pour s'élever ensuite à une synthèse faisant prévaloir un point de vue supérieur.

Il est incontestable que les luthériens et les Suisses ont eu un point de départ différent; qu'ils n'ont pas eu entièrement la même tendance ni poursuivi le triomphe d'intérêts identiques. Néanmoins ces tendances diverses s'appelaient les unes les autres et devaient se compléter : aussi sans s'accorder complétement, concoururent-ils au même but. Il est résulté de là que, quoique différentes l'une de l'autre, les deux églises ne diffèrent pas par les principes. Il y a incontestablement une différence entre la piété des deux confessions, mais elle n'est pas spécifique, c'est-à-dire elle ne peut être ramenée à une notion claire et précise comme le prouvent surabondamment les inutiles

tentatives qui ont été faites dans ce sens. Il est d'autant plus aisé de mettre à profit les documents divers des deux églises, qu'aucune d'elles n'est arrivée à une systématisation complète et définitive des dogmes particuliers. La liberté est si grande à cet égard dans les deux confessions qu'on a pu mettre en avant ce paradoxe : *Methodus est arbitraria.*

C. *De la systématisation de la dogmatique protestante.* — La tradition scientifique étant ici fort vague, les dogmaticiens modernes ont d'autant plus de liberté pour se laisser guider exclusivement par la nature même de l'objet. La conscience du fidèle protestant se représente la réelle communion avec Dieu comme provenant essentiellement de la foi en Christ libérateur du péché. Il y a donc deux faces dans cette conscience religieuse. En remontant à la rédemption comme à sa cause, elle proclame expressément le manque de communion avec Dieu, la conscience de la séparation d'avec Dieu, le sentiment du péché. D'un autre côté cette conscience protestante affirme tout aussi positivement que la séparation d'avec Dieu a pris fin de fait dans le fidèle; que la communion avec le Créateur est rétablie au moyen d'une rédemption divine, partant par conséquent de Dieu, en vertu de son amour ; c'est là le sentiment de la grâce. Comme pour comprendre le sentiment du péché il faut deux autres notions : celle de Dieu et celle de l'homme, la première partie de la dogmatique se subdivise nécessairement en théologie proprement dite, anthropologie, doctrine du péché. La seconde grande partie se subdivise en une branche objective, le Sauveur et son œuvre objective, sotérologie ; puis, en une branche subjective, la réalisation de la communion avec Dieu par la foi, sotériologie.

C'est dans la seconde subdivision de la première grande partie qu'on est appelé à montrer comment la conscience évangélique s'est formée sous l'action de la Parole de Dieu. L'usage est cependant de faire précéder le tout d'une bibliologie ou d'un article sur les sources de la connaissance religieuse. Cette tractation part de la supposition que la piété est primitivement une connaissance des objets religieux qui doit pénétrer du dehors en l'homme sous forme d'enseignement. Il s'agit avant tout de

savoir où peuvent se trouver d'une manière authentique ces théorèmes religieux surnaturels que l'entendement humain ne peut connaître par lui-même.

Cette méthode entraîne les plus fâcheuses conséquences. On est conduit à faire entrer tout ce qui regarde la révélation dans la bibliologie ; et tout ce qui concerne l'Ecriture est traité en partie dans ce chapitre, en partie à l'occasion des moyens de grâce. C'est pour ce dernier article qu'il faut réserver tout ce qui concerne la Parole de Dieu. Elle doit être considérée en effet comme un moyen de grâce, comme un organe spécial pour la communication du Saint-Esprit, afin d'amener l'homme à s'approprier subjectivement la rédemption objective offerte en Jésus-Christ. C'est à ce titre-là que l'Ecriture se fait connaître à la conscience comme sainte, comme Parole de Dieu.

Cette ancienne tractation n'est pas seulement inadmissible au point de vue scientifique, elle implique une manière fausse de comprendre les rapports de la piété évangélique et de la Bible. Twesten a dit excellemment : « On ne saurait soutenir que la foi à la sainte Ecriture soit pour la conscience chrétienne le fondement de toutes les autres convictions. » Il faudrait alors que la conscience chrétienne eût cessé d'être aujourd'hui ce qu'elle était quand le Nouveau Testament fut composé et même à l'époque de la réformation. Bien loin en effet d'être présentée comme fondamentale par les confessions de foi du XVI[e] siècle, la doctrine de l'Ecriture n'y est traitée qu'en passant. Elle est plutôt à son tour une partie constitutive des convictions chrétiennes, qui est autant soutenue par elles qu'elle contribue à son tour à les soutenir. Il est parfaitement certain que dans le sein du protestantisme évangélique la sainte Ecriture est un moyen essentiel pour faire naître la foi en Christ. Toutefois, aucun chrétien évangélique ne pourra dire qu'il ait été amené personnellement à la foi en Christ par la croyance en la divinité de la Bible et que par conséquent celle-ci soit la base de l'autre et doive passer avant elle. Bien au contraire, quiconque se comprend lui-même reconnaîtra qu'il est parvenu en une fois et à la fois à croire au Sauveur et à la Bible, autant qu'il peut être question d'une croyance en l'Ecriture.

Quand on place ainsi la bibliologie en tête de la dogmatique, on a l'air de supposer que la vraie foi en Christ peut être démontrée par une simple opération intellectuelle, à l'usage des experts dans ce genre d'exercices. Ce n'est pas là l'opinion des anciens théologiens, mais celle de nos docteurs modernes qui s'appellent supranaturalistes. C'est là méconnaître entièrement la nature de la foi religieuse. Rappelons à ce propos une remarque de Twesten : « Celui qui s'imagine pouvoir établir, au moyen de preuves purement intellectuelles, que Dieu s'est révélé, que cette révélation est consignée dans l'Ecriture de sorte que cette démonstration et la doctrine qu'elle établit ne sont pas seulement indépendantes de la foi chrétienne, mais la légitiment et la prouvent, méconnaît la nature de la foi et celle de la dogmatique. La foi en effet ne saurait naître de cette façon-là, et la mission de la dogmatique n'est pas d'élever par la méthode démonstrative un édifice de principes purement théoriques, pouvant tenir la place de la foi, mais d'exposer celle-ci d'une manière scientifique. » Aussi longtemps, dit Dorner, qu'on considère la foi en l'inspiration et en la divine autorité de l'Ecriture comme le premier pas dans la voie de la piété chrétienne, sans lequel il est impossible d'aller plus loin, et qu'on prétend que la foi réclamée par le christianisme est identique avec la foi en l'inspiration, on est condamné à voir poindre avec terreur et effroi chaque nouvelle critique du canon traditionnel de l'église. On n'est pas dans la disposition d'esprit convenable pour aborder avec calme les recherches historico-critiques, ni pour les examiner avec cette impartialité qui ne se préoccupe que de la vérité. Sans s'en douter on laisse à l'autorité de l'église le soin de décider en dernier ressort : on perd le droit de retrancher les apocryphes. On court également le danger de fonder le christianisme sur les raisonnements de la sagesse humaine qui ne peut établir que la vraisemblance et jamais une certitude complète. On risque de ne plus considérer le christianisme comme une harmonie de l'esprit et de la vie, qui éminemment historique se rajeunit à chaque génération, pour en faire, soit une histoire appartenant entièrement au passé et morte, sans aucune liaison intime avec le présent; soit un

système d'éternelles vérités sans vie aucune, auxquelles nous devons soumettre notre foi, notre conduite, notre volonté sur le témoignage de messagers divins, dont la mission est dûment paraphée. Mais cela s'appelle nous ramener sur le terrain de la loi, éterniser cette économie et affirmer que rien ne saurait la dépasser. Quel est en effet le signe de la servitude? C'est de ne pas reconnaître la vérité comme vérité, de la faire dépendre de témoignages purement humains et d'autorités extérieures, au lieu de se laisser convaincre par la puissance intérieure de la vérité et par sa connaissance qui rend libre. (Jean VIII, 37; XIV, 26.) Notre théologie moderne a conservé une grande égalité d'esprit au plus fort du danger que faisaient courir à la foi les entreprises de la critique. Savez-vous l'explication de ce mystère? C'est qu'elle sait à merveille que la foi en l'inspiration du canon traditionnel n'est pas la condition, le premier pas indispensable dans la voie qui conduit à croire en Christ; que cette foi en l'Ecriture n'implique pas la foi chrétienne; qu'elle ne suffit pas à l'établir. Enfin la théologie moderne sait aussi que le développement de la vie religieuse, morale, réelle et non pas exclusivement intellectuelle, ne manque pas de conduire celui qui s'y est confié avec droiture et persévérance, non-seulement à Christ, mais aussi à reconnaître l'autorité normative et divine des documents de la révélation. C'est là tout ce qu'il faut et à l'individu et à l'église. L'autorité normative de la sainte Ecriture obtient ainsi un beaucoup plus haut degré de certitude que celle que pourrait lui conférer la théorie la plus développée de l'idée alexandrine de l'inspiration. Mais cette certitude de l'autorité de la sainte Ecriture nous la puisons aussi dans l'autorité de Christ, après que sa puissance rédemptrice et sa dignité nous sont devenues par la foi choses certaines. Le contraire n'a pas lieu: nous ne possédons pas Christ en vertu d'une autorité divine, vraie, certaine de l'Ecriture. La Parole de Dieu ne nous a pas été donnée pour nous séparer de Christ, pour le supplanter lui et son esprit. Si la communion avec l'Ecriture devait tenir la place de celle de Christ, on la traiterait d'une manière superstitieuse, on pécherait contre Christ qui est le Seigneur et le Maître de l'Ecriture; d'autre part contre l'Ecri-

ture elle-même, dont l'unique but est de nous conduire à Lui.

4. *De la manière de traiter les dogmes particuliers.* — Lorsqu'on a une symbolique bien faite il suffit d'y renvoyer pour constater l'état de la question à l'occasion de chaque doctrine particulière. Pour ce qui est de l'appréciation critique il n'y a qu'à appliquer la norme fournie par la notion de dogme et de dogmatique. Voyons quelle est cette norme :

a) L'église évangélique elle-même déclare expressément que l'accord avec l'Ecriture est la condition *sine quâ non* de la vérité de ses doctrines. C'est du reste là une exigence à laquelle aucune dogmatique ne saurait avoir la prétention de se soustraire. Elle doit sous peine de renoncer au titre de chrétienne se présenter comme le développement naturel et logique des germes contenus dans la Parole de Dieu.

Ce n'est pas à dire toutefois que la dogmatique évangélique ne doive contenir aucun principe religieux qui ne serait pas contenu dans la Bible, ou qu'elle doive contenir verbalement toutes les idées religieuses renfermées dans la sainte Ecriture. Il suffit que tout ce qu'elle contient soit scripturaire, et qu'il y ait place en elle pour toute vérité religieuse, du moins dans son essence.

Tout cela s'applique d'abord au Nouveau Testament. Il n'en est pas moins vrai que la dogmatique dépend également de l'Ancien Testament, par suite du lien historique qui rattache essentiellement les deux économies. L'œuvre de la critique sera donc bien facilitée lorsqu'elle pourra en appeler à une théologie biblique ou, à son défaut, à des études exégétiques indépendantes.

b) A la norme scripturaire doit venir s'ajouter la norme scientifique dont l'Eglise reconnaît implicitement les droits en présentant ses dogmes comme des produits de la science. Ils devront donc répondre à toutes les exigences scientifiques : exactitude, perfection. C'est ce qu'exige également le point de vue historique. Car enfin ce n'est que peu à peu que les dogmes sont devenus ce qu'ils sont aujourd'hui : ils sont provenus de diverses tentatives plus ou moins heureuses d'arriver à une

formule scientifique adéquate du contenu de la foi. Après avoir été reçus, souvent assez longtemps, ces essais ont fini par être mis de côté. Qui donc nous garantit que la dernière tentative sera plus complète et plus définitive que toutes celles qui l'ont précédée? Et puis, il est certain que depuis la fixation des dogmes les méthodes scientifiques ont fait d'incontestables progrès. Pour qu'une église récusât une norme de ce genre, il faudrait qu'elle fût devenue tout à fait inintelligente et cristallisée. Il importe de voir avant tout si une doctrine ne serait pas en contradiction avec elle-même ou avec quelque autre dogme; si les notions formelles sont à la hauteur de l'état de la science; si ces dogmes ne reposent pas sur des hypothèses dont la fausseté est aujourd'hui reconnue; s'ils ne sont pas en contradiction manifeste avec des résultats auxquels sont arrivées les sciences non théologiques, scienees naturelles, astronomie, géologie, histoire. Ici il faut agir avec prudence, pour bien s'assurer qu'on a réellement affaire à des résultats définitivement acquis.

c) Les dogmes n'étant que les formules scientifiques du sentiment chrétien des individus ou de l'église, c'est à ce sentiment qu'il faut toujours remonter pour les apprécier. Ce n'est pas par des dogmes, mais par des antipathies que les églises sont séparées. Ce qui le montre, c'est qu'un individu qui aura renié depuis longtemps les dogmes d'une église, conservera les antipathies confessionnelles dans toute leur vivacité. Il convient de remonter jusqu'à la source religieuse d'un dogme et si on s'aperçoit qu'il n'en a pas, il faut y renoncer franchement. On doit ici veiller avec soin sur les préjugés de l'éducation par suite desquels on a pris l'habitude de mettre tout à fait à tort les sentiments religieux en rapport avec tel prétendu dogme. L'expérience nous montre que suivant les églises, les peuples, les époques, les mêmes sentiments religieux peuvent être rendus par des représentations, des formules fort disparates. Aussi longtemps que les racines religieuses d'un dogme ne sont pas découvertes il demeure incompris. On a besoin en tout ceci de beaucoup de prudence et d'étendue d'esprit, car la racine est souvent profonde; elle peut avoir des rameaux très éloignés du

tronc ; il ne s'agit pas seulement de couper le bois mort, mais aussi de vivifier des dogmes dont la conscience religieuse dominante ne sent plus la portée. Le plus commode c'est de soumettre chaque doctrine d'abord au critère biblique, en second lieu au critère religieux, et en troisième lieu à la critique scientifique. Le second critère est surtout important, décisif, quand on ne peut arriver à des résultats exégétiques évidents, et le cas se présente souvent au sujet des dogmes qui passent même pour importants. L'emploi du troisième critère (scientifique) est ordinairement préparé par les résultats des deux premiers.

C'est l'histoire de la théologie dans le sein de l'église évangélique qui est appelée à rendre de grands services quand on se livre à ce travail de révision. Elle montre comment après la fixation du dogme officiel on a eu recours à des essais nouveaux qui ont souvent abouti à l'hérésie. La critique portera avant tout son attention sur les nombreux dogmes qui n'ont pas été retravaillés au point de vue du principe fondamental de l'église évangélique. Ces dogmes doivent paraître suspects *a priori*, car il est contre nature que dans le sein d'une église spéciale on ait sans autre transporté les doctrines d'une confession différente. Tout ce qui a passé du catholicisme dans le protestantisme sans modification aucune est donc sujet à révision. Ces dogmes peuvent avoir été inspirés par un sentiment religieux tout à fait étranger à l'église évangélique. Et puis, les méthodes scientifiques qui servirent à les formuler, il y a un millier d'années, comme elles ont vieilli ! Le seul fait que l'église évangélique a accepté du catholicisme des groupes entiers de dogmes sans les revoir, autorise à dire que la systématisation de sa propre doctrine est encore fort loin d'être complète. Les réformateurs n'auraient pas dû se borner à revoir tout ce qui concernait le côté subjectif de la foi ; la critique aurait également dû porter sur l'objet de la foi, sur l'image traditionnelle de Christ. Ils se bornèrent à mettre Christ sur le premier plan, ce qui était sans doute déjà beaucoup, mais ils nous ont laissé à faire la partie la plus difficile du travail.

On ne peut pas dire que l'idée de cette révision complète leur ait été étrangère ; ce ne fut du moins pas le cas pour Cal-

vin. Du reste les instances de Lélius Socin étaient là pour leur rappeler cette partie de leur tâche. Toutefois ils l'ignorèrent par principe; autant qu'il était en leur pouvoir ils écartèrent les préoccupations de ce genre. On ne saurait trop les en féliciter. Dans leur position historique, cette révision, pour si légitime qu'elle soit, n'aurait décidément pu réussir. Tout essai aurait immanquablement apporté le plus grand trouble dans les esprits et renversé l'édifice de l'église nouvelle, encore en construction.

Notre position est toute différente. Car ce sont justement ces dogmes, non révisés du point de vue protestant, qui tiennent hors de l'église bon nombre de nos contemporains. Il s'agit de revoir le procès que les conciles de Nicée et de Chalcédoine se sont trop hâtés de proclamer définitivement jugé. Refuser de toucher du doigt à ces décisions tandis qu'on s'occupe à satiété d'autres doctrines, c'est couler le moucheron et avaler le chameau, et rendre, à juste titre, la théologie méprisable aux yeux des gens du dehors.

Le mal constaté, il faudrait signaler le remède. La dogmatique, elle, ne saurait amener l'amélioration désirable. En effet, comment modifier un des membres sans revoir l'organisme tout entier? La dogmatique a donc ici terminé sa tâche; il ne lui reste qu'à remettre les pièces du procès à la théologie spéculative. Si celle-ci existait déjà elle ferait connaître ces *desiderata;* elle montrerait par quel bout les résultats de la spéculation peuvent pénétrer peu à peu dans la conscience générale de l'Eglise. Mais dans la plupart des cas c'est toujours la critique biblique qui prend les devants, en constatant le désaccord relatif de certaines doctrines officielles avec des éléments bibliques méconnus.

La dogmatique doit donc s'appliquer avec tout le sérieux possible, avec une absolue liberté d'esprit, à l'appréciation rigoureuse de la doctrine officielle comme au plus saint des devoirs. Notre époque se montre à cet égard d'une négligence regrettable, inquiétante, pour ne pas dire pleine de dangers. Voilà, pourtant, ce dont on se préoccupe le moins dans les cercles où la doctrine officielle est en faveur. C'est à ne pas en

croire nos yeux, nous autres vieux, quand nous nous rappelons ce qui se passait il y a trente ans. Au rationalisme antidogmatique a succédé une tendance en tout contraire. Le danger du jour n'est plus l'engouement contre, mais pour les doctrines orthodoxes. Et toutefois, plus que jamais, la simple délicatesse de conscience de l'honnête homme réclame impérieusement dans ce domaine une révision sévère, impartiale. A quoi aboutira à la longue la fière assurance avec laquelle on déclare depuis longtemps réfutées toutes les objections que ce XVIIIe siècle allemand si mal famé (les futurs siècles de foi seront plus équitables à son endroit) a déjà proclamées sur les toits contre les principaux dogmes, et cela d'une manière pleinement irréfutable, même aux yeux d'un nombre infini de chrétiens éclairés croyant en Jésus-Christ? Bien loin de servir la cause évangélique ces allures hautaines n'aboutiront qu'à la décrier aux yeux de tous les hommes sérieux et réfléchis, honnêtes et consciencieux. Il est une chose que l'homme bien disposé en faveur du christianisme doit répudier avant tout, la peur, — ce n'est pas en effet la foi qui a peur mais la seule incrédulité, — la peur de la vérité et de la critique. Que nul ne s'inquiète ! Une critique portant sur les dogmes ne saurait atteindre ni Christ lui-même, ni notre foi, ni notre piété évangélique. Ne savons-nous pas, — et ce traité pourra contribuer à mettre le fait dans tout son jour, — quel long chemin il y a de notre foi en Christ, de notre piété chrétienne aux dogmes de l'église? D'après les enseignements exprès de notre église, les dogmes ne sont pas la Parole de Dieu, mais une œuvre humaine, le fruit des travaux des savants. Ils ne peuvent marcher de pair avec l'Ecriture; mais la science, elle, peut être mise avec eux sur le pied d'égalité: et la science ancienne doit être pleine de respect pour la science moderne.

Je n'ignore pas qu'il est aujourd'hui de mode de traiter les dogmes tout autrement, et mon intention ne saurait être de m'en prendre à la méthode régnante. Je n'en veux qu'à cette dogmatique qui, ne s'inquiétant pas du dogme orthodoxe, se borne à exposer ses propres idées entrelacées dans certains éléments empruntés arbitrairement à l'Ecriture. Il serait temps

de renoncer à appeler de tels ouvrages des dogmatiques ; il serait aisé de trouver un nom plus approprié. Je ne puis non plus me défendre de fortes objections contre la méthode de Philippi qui, à l'occasion de chaque doctrine, fait parler d'abord la raison du dogmaticien éclairée par la révélation, puis la doctrine officielle, et enfin la Parole de Dieu. Quand il s'agit de la doctrine de l'Eglise, il est contre nature et anti-dogmatique d'emprunter le texte non pas à l'église elle-même, mais à la raison individuelle, tandis que c'est ensuite la doctrine officielle qui vient présenter les preuves en faveur des opinions mises en avant par le dogmaticien. Je ne conteste au contraire nullement les droits de ceux qui, partant des enseignements scripturaires, suivent leur développement à travers l'histoire des dogmes jusqu'au moment où ils deviennent doctrine officielle, et font ensuite la critique, soit de cette dernière, soit du tout. C'est toutefois accorder une trop grande place à l'histoire des dogmes dans la dogmatique, et je ne puis accepter la position qui est faite à l'Ecriture. Pour procéder ainsi il faut partir de l'hypothèse que le dogme est la conséquence directe, intérieure, nécessaire de l'enseignement scripturaire. Toute science doit prendre pour point de départ l'objet dont elle s'occupe : la dogmatique doit donc partir des dogmes.

Une dogmatique rédigée dans ces idées ne serait pas, comme on paraît le craindre, un pur et sec arsenal de formules, dépourvues de toute portée critique. Sans prétendre être une discipline spéculative, elle aurait quelque rapport avec la spéculation, bien qu'elle ne remplaçât pas la spéculation proprement dite. Tout en maintenant des relations intimes avec la théologie spéculative on éviterait tout mélange. J'accorde sans peine que celui qui n'aura pas de théologie spéculative classera autrement les matériaux. Je ne me cache pas non plus qu'une dogmatique faite dans mon esprit, ne placerait pas l'élément dogmatique aussi haut qu'on le fait ordinairement. Sa mission pratique consisterait non pas à restaurer ou à améliorer les doctrines, mais à débarrasser la conscience chrétienne, bien entendu en sauvegardant son intégrité, des formes dogmatiques qui l'enchaînent. En effet, tandis qu'autrefois les dogmes ont été réelle-

ment un point d'appui, aujourd'hui ils sont pour un nombre infini d'hommes d'entre les meilleurs un danger constant de scandale. La cuirasse de la dogmatique ou de la théologie en général ne saurait en rien protéger une piété chrétienne sortie du milieu de nos circonstances actuelles : elle ne peut que gêner chacun de ses pas. L'homme, — et tel est mon cas, — qui a fait les expériences religieuses pratiques avant d'avoir connu exactement les dogmes qu'on a fondés sur elles, et qui est par conséquent devenu croyant indépendamment de ces dogmes, celui-là ne sera pas étonné de la chose. Il est nécessairement contraint de prendre, en face d'une dogmatique quelconque, l'attitude à tous égards la plus libre. Mais tout homme qui réfléchit ne manquera pas de se dire que le but suprême de Dieu, en nous donnant le christianisme, n'a pas été la formation d'une dogmatique. Quand la foi chrétienne dominera, — et quiconque croit en Christ compte bien que la chose aura lieu un jour, — le règne des dogmes sera passé. Il n'y a dogme en effet que lorsque la vérité n'est pas devenue une chose se comprenant de soi, une connaissance rationnelle évidente pour tous. Lorsque l'Evangile aura pris ce caractère (pour que la rédemption de l'humanité devienne complète il faudra que l'Evangile devienne parfaitement rationnel), la sanction ecclésiastique sera sans but et sans portée ; elle arriverait trop tard pour entreprendre un travail déjà achevé.

II

La révélation.

Force nous est donc de faire précéder la dogmatique d'une bibliologie. Il faut bien que je m'explique avec le lecteur sur ce qui concerne la révélation et l'Ecriture, car il y a déjà longtemps qu'on ne s'entend plus là-dessus, et rien n'autorise à croire qu'on arrive à s'entendre de sitôt.

Il est aujourd'hui admis de tous qu'il faut distinguer entre la révélation et l'Ecriture. Ce n'est pas ainsi qu'on entendait au-

trefois les choses. La notion de révélation était complétement laissée dans l'ombre par celle de l'Ecriture. Tout en les distinguant abstraitement, on arrivait dans la pratique à les confondre et à les identifier. La Bible, il est vrai, n'était que la *revelatio divina mediata*, mais celle-là intéressait seule; personne n'avait la pensée qu'il pût y avoir entre la révélation et l'Ecriture autre chose qu'une simple différence formelle.

Partant constamment de l'hypothèse que la révélation est la communication surnaturelle d'une doctrine religieuse, on pensait tout de suite à l'inspiration des écrits sacrés dans lesquels nous puisons aujourd'hui cette doctrine. Par révélation divine immédiate on entendait simplement l'inspiration, l'illumination des organes de la révélation; on la faisait consister en ceci : *Spiritus sanctus prophetis et apostolis conceptus rerum et verborum de dogmatibus fidei et moribus suggessit*. Du moment où ils font abstraction du procédé surnaturel par lequel l'Ecriture doit avoir été formée, ces dogmaticiens ne peuvent avoir aucune idée claire et juste de la révélation. La question en était là lorsque la théologie moderne est intervenue. Un de ses plus précieux bienfaits est d'avoir conquis définitivement la distinction entre la révélation et la Bible.

Ce qui préoccupa avant tout les anciens dogmaticiens ce fut de savoir dans quel rapport la connaissance religieuse, déjà existante en fait et indépendamment de celle que la révélation communiquait d'une manière surnaturelle, se trouvait avec celle-ci. On distingue entre *revelatio generalis* ou *naturalis* ou aussi *late dicta*, d'une part, et *revelatio specialis*, *supernaturalis*, *stricte dicta*, d'autre part. A cet égard l'ancienne théologie ne nous a laissé rien à faire. On pourrait difficilement améliorer même le détail de ses développements. Toutes les confusions dans lesquelles on tombe encore aujourd'hui quand il s'agit de régler les rapports entre la raison et la révélation spéciale ont été déjà écartées. On se représente la raison humaine comme toujours en formation, comme devenant incessamment; notre conscience empirique, ce recruteur ignorant et boiteux, n'est pas confondue, comme cela n'arrive que trop souvent, avec la raison humaine elle-même. Ce devenir constant de la raison hu-

maine elle l'exprime avec bonheur par l'idée de nouvelle naissance.

On ne saurait en vouloir à l'ancienne dogmatique de considérer la raison avec défiance. Que ne comprend-on pas en effet sous ce nom ! Rien de plus précieux que la raison, sa notion n'admet rien de supérieur. Si seulement on la possédait ! mais ce n'est le cas de personne. La raison n'est pour nous mortels qu'un idéal à réaliser ; elle ne se trouve jamais de fait complète chez personne, à l'exception d'un seul, comme la liberté. L'homme est raisonnable, a de la raison, signifie simplement : il peut penser. Il n'a de raison que dans la mesure où il peut réellement penser. Et qui peut le faire autrement que d'une manière très relative ? Il y a divers degrés dans la faculté de penser. Il faut en effet apprendre cet art lentement et péniblement. L'ancienne théologie aurait donc pu être compatible avec le rationalisme si celui-ci n'avait pas prétendu être autre chose et plus que ne dit son nom. Il n'y aurait pas eu lieu alors à l'antithèse avec le supranaturalisme. Il n'y a rien à dire non plus contre l'ancienne distinction entre vérités *supra rationem* et *contra rationem*. Les mystères révélés peuvent être *supra* sans être *contra rationem*. La vérité étant un fait toujours relatif et empirique, une raison révélée peut être ainsi au-dessus de la raison empirique, c'est-à-dire relative, sans être au-dessus de la raison effective, définitive, c'est-à-dire absolue, ce qui serait évidemment inconcevable.

Malheureusement la pratique n'a pas toujours été conforme à la théorie. En dépit de l'axiome fondamental, on n'est pas au clair. On le voit assez par la distinction qu'on cherche à établir entre un usage formel et un usage matériel de la raison, deux choses qui, dans le monde concret, ne peuvent se distinguer; par l'assertion qu'abandonnée à elle-même la raison serait incompétente dans les questions religieuses, tout en conservant ses droits dans les choses terrestres. Cette distinction ne saurait être admise quand on se rend bien compte du vrai rapport entre les choses célestes (la religion) et les choses terrestres (la morale).

Tout le mal vient ici de ce qu'il y a de défectueux dans la

notion de révélation spéciale. Faute de se rendre compte de la notion de religion et de sa genèse, on vit dans la révélation la communication de connaissances s'adressant à l'entendement, sous la forme d'enseignements didactiques, d'une manière immédiate et par une inspiration mécanique. Ainsi comprise la révélation devient incompatible avec une vraie histoire humaine. Mais l'Ecriture se charge de réfuter cette théorie de l'inspiration, en nous présentant une révélation d'un tout autre genre. Elle nous la donne comme une série continue et organique de faits et d'institutions historiques auxquels se rattachent, dans un milieu déterminé, des illuminations surnaturelles de prophètes sous les formes les plus diverses, visions, discours intérieurs par l'esprit de Dieu, moins en vue de communiquer de nouvelles connaissances religieuses que pour annoncer à l'avance certains événements historiques.

Il est généralement reconnu, comme Nitzsch l'a fait voir, que l'activité divine qui révèle n'est qu'une forme spéciale de son activité rédemptrice, en vue de préparer la rédemption, de la rendre historiquement possible. La révélation consiste en une purification, en un affermissement de la conscience religieuse, effectué d'une manière surnaturelle par Dieu. Tout cela s'accomplit sur la base des données naturelles, extérieures ou intérieures, au moyen desquelles Dieu veut se faire connaître, mais par lesquelles le but ne peut être atteint d'une manière exacte et sûre.

Ce n'est pas à dire que ce soit là la seule activité de Dieu en vue de la rédemption et qu'il n'existe de préparation à l'Evangile que dans l'économie de l'Ancien Testament. Toutefois c'est uniquement dans le sein de l'ancienne alliance que cette activité rédemptrice, portant sur l'humanité tout entière, a eu en vue le rétablissement de la conscience de Dieu et a porté le caractère d'une révélation. L'histoire confirme cette assertion : car si le développement historique des peuples ayant des religions mythologiques a porté de beaux fruits pour la culture morale, il n'a contribué en rien à vivifier ou à éclairer la conscience religieuse.

Il est donc bien entendu, et ceci est caractéristique, que la

révélation vise à purifier et à fortifier chez les hommes la conscience du divin. D'après sa notion, la révélation est révélation de Dieu, et Dieu en se révélant se révèle lui-même. Dieu est le seul objet que la révélation révèle et rien d'autre. Quelque envie que nous ayons de la faire parler, la révélation ne nous enseigne absolument rien sur d'autres sujets, du moins d'une manière directe. Il va sans dire que d'une manière indirecte elle répand sa lumière sur tout, sur le monde entier. Mais elle ne nous communique pas une connaissance toute faite de ces choses ; elle se borne à placer les objets à la claire lumière du jour, nous laissant le soin d'en acquérir nous-mêmes une connaissance effective. Dieu par sa révélation nous conduit en toute vérité, mais sans promulguer toutefois, d'une manière surnaturelle, un système complet de science universelle. Il se borne à faire rayonner à notre horizon sa fidèle image, comme le lever du soleil du haut des collines, d'où il se répand sur notre monde une lumière dans laquelle nous pouvons apprendre à connaître toutes choses. En dehors de la révélation de Dieu il n'y a absolument pas de connaissances révélées ; celles qu'on pourrait être tenté de décorer de ce nom, sont tout au plus des connaissances *dérivées* de la connaissance révélée de Dieu, mais elles ne sont pas elles-mêmes des vérités révélées. Le fait ne paraît nulle part plus évident que dans la révélation parfaite, savoir en Christ.

C'est surtout quand il s'agit de déterminer comment Dieu purifie et fortifie la conscience que les hommes ont de lui, qu'il est nécessaire de modifier et de transformer la manière traditionnelle de concevoir la révélation. Le rapport entre Dieu et l'homme est exclusivement mécanique ; Dieu se révélerait à l'homme sans que celui-ci fût de son côté une personne concourant à l'œuvre. Rien ne saurait, au contraire, pénétrer en nous que par notre concours, par la voie morale. D'après cette conception qui relègue l'homme dans la passivité, il n'y aurait aucun développement de la conscience religieuse, qui, il est vrai, deviendrait un organe atrophié et superflu. La magie ne saurait donc être ici de mise. Il faut que la révélation ait ses points de contact, ses pierres d'attente dans l'homme ; essen-

tiellement surnaturelle elle ne peut toutefois être communiquée aux hommes que par les méthodes morales. C'est justement là le caractère essentiel et distinctif de la religion révélée de l'Ancien et du Nouveau Testament : essentiellement morale elle est aussi amenée moralement, c'est-à-dire personnellement, par des déterminations personnelles. Voilà pourquoi aussi elle est la religion vraiment humaine, vraiment spirituelle, la seule religion vraie, la contre-partie de tout point des religions païennes qui reposent sur la magie. Dans le domaine spirituel en effet, l'élément magique c'est ce qui n'est pas personnel, obtenu par des méthodes morales.

C'est là une assertion caractéristique qu'aucun protestant ne s'avisera de contester en théorie, mais dont l'esprit est encore loin d'avoir pénétré toutes les doctrines particulières dans le détail. En affirmant que la révélation doit être obtenue par des procédés moraux, nous ne contestons pas son caractère immédiat, pas plus que nous n'adoptons la distinction, familière au rationalisme, entre révélation immédiate et médiate.

L'essentiel c'est qu'en se révélant Dieu s'en tienne strictement à l'observation des lois sur lesquelles repose la vie morale, c'est-à-dire qu'il accomplisse la transformation de la conscience religieuse au moyen d'une activité qui mette en jeu d'une manière naturelle toutes les facultés de notre âme. Or la chose ne saurait avoir lieu intérieurement, immédiatement, par une inspiration magique. Dieu doit faire un détour, agir du dehors sur l'homme, ce qui implique simplement dans la conscience de celui-ci la possibilité d'être affecté par des impressions extérieures, conformément aux lois psychologiques.

Les données naturelles destinées à faire connaître Dieu ne peuvent atteindre leur but par suite du péché ; il faut qu'elles soient fortifiées, de façon à pouvoir refléter avec évidence dans l'âme humaine la vraie idée de Dieu et la certitude de sa réalité. Le but ne peut être atteint qu'en fortifiant les données religieuses extérieures. En effet, au point où nous en sommes, il ne peut être question d'établir de nouvelles données intérieures qui, ne pouvant pas avoir le concours de l'homme, réclameraient de la part de Dieu une action magique.

En conséquence, lorsque Dieu veut se révéler à l'homme pécheur, il doit commencer par recourir à des faits extérieurs, soit naturels, soit historiques, qui soient propres à éveiller dans la conscience la vraie idée de Dieu et cela avec évidence. Il faut insister sur ce dernier caractère. Ces événements extérieurs ne doivent pouvoir s'expliquer que par l'idée de Dieu ; ils doivent être surnaturels, et d'autre part refléter la vraie idée de Dieu. Il est certain que ces faits doivent être à la fois naturels et historiques. Il nous faut une histoire surnaturelle qui renferme expressément des événements naturels qui soient surnaturels. De quoi s'agit-il en effet ? Ces événements extérieurs surnaturels doivent nous donner une vraie représentation de Dieu. Mais ils ne sauraient le faire qu'en rendant témoignage aux deux côtés essentiels de son être, savoir à ses qualités naturelles (gloire, toute-présence, puissance), ce qui ne peut avoir lieu que par des événements naturels, — et ensuite à ses qualités personnelles, morales (sainteté, justice, miséricorde, grâce), ce qui ne peut avoir lieu que par des événements historiques. Tel est le caractère de la révélation biblique : pour tout dire en un mot, elle est une manifestation de Dieu.

Mais, pour atteindre son but, la manifestation doit être comprise et bien comprise par l'homme. Dieu ne veut pas seulement manifester qu'il est, mais aussi *quel* il est. Or l'homme naturel peut-il bien comprendre la manifestation divine parvenant jusqu'à lui ? L'expérience personnelle du chrétien et la nature des choses se réunissent ici pour réclamer une réponse négative. Sous peine de ne pas être compris Dieu doit accompagner la manifestation intérieure d'une action immédiate, illuminant la conscience religieuse et la mettant en état de bien comprendre. C'est là ce que nous appelons l'inspiration, appelée à provoquer en l'homme des connaissances intérieures permettant de recevoir la manifestation extérieure. La manifestation et l'inspiration sont inséparables. La première sans la seconde ne serait qu'un *portentum* qui ne dirait rien ; l'inspiration sans la manifestation ne serait qu'un fantastique feu follet. Les deux sentiments dans leur inséparable unité constituent la véritable révélation ; la manifestation représente le côté exté-

rieur et objectif, l'inspiration le côté intérieur et subjectif.

L'inspiration peut revêtir des formes diverses et nous trouvons dans l'enthousiasme poétique une analogie avec un de ses modes. Cette circonstance pourrait porter à méconnaître, comme Schleiermacher y est disposé, le caractère spécifique de la révélation. Mais pour en venir là il faudrait oublier que l'inspiration à elle seule ne suffit pas pour constituer la révélation, qu'il faut encore la manifestation. L'idée inspirée se distingue justement en ceci de tous les autres phénomènes analogues qu'elle se trouve dans un rapport exprès avec une manifestation divine objective; elle se motive historiquement par la manifestation divine, en même temps qu'elle atteint son but en la faisant comprendre.

Ici il ne faut pas perdre de vue que la manifestation et l'inspiration sont soumises à des conditions historiques qui les limitent. Il résulte de là que la révélation ne peut s'effectuer que peu à peu et graduellement. L'inspiration et la manifestation ne coïncident pas toujours chez les organes de la révélation, excepté chez Christ qui est la révélation même. Au sens rigoureux, Jésus est le seul inspiré de tout le Nouveau Testament, et parce qu'il est entièrement et absolument inspiré il est plus encore : celui en qui Dieu habite. Le Sauveur manifeste entièrement Dieu au monde en se révélant lui-même. Les apôtres ne peuvent être des interprètes authentiques de la manifestation divine que dans la mesure où ils sont en état de reproduire et de transmettre fidèlement et complétement le témoignage de Christ lui-même.

Il résulte de tout ce qui précède que le surnaturel est le trait caractéristique de la révélation. Ce n'est pas à dire que la révélation ne fasse pas également partie du développement de notre monde ; seulement il y a de plus le concours de la causalité divine qui domine toutes les autres. C'est là ce qui permet d'affirmer sans se contredire que la révélation est également naturelle, puisqu'elle doit se manifester sous forme historique, devenir histoire et faire partie de l'histoire. Lorsqu'il s'agit d'apprécier les révélations concrètes cet élément naturel et historique est de la plus haute portée. Il en résulte

qu'on ne peut considérer comme faisant partie de la révélation aucun élément isolé, n'occupant pas une place organique dans le cours du développement historique des révélations divines. L'ancienne théologie méconnaissant le fait de l'intime union des deux facteurs croyait que le côté surnaturel de la révélation éclaterait d'autant mieux qu'elle paraîtrait plus contre nature. On pensait avant tout à l'illumination qu'elle produisait immédiatement en entrant dans le monde, chez ses organes et chez ses témoins immédiats, aux connaissances qu'ils en retiraient ; ils la faisaient consister exclusivement dans l'élément de la connaissance parce qu'elle n'était considérée que comme inspiration et que l'élément de la manifestation était entièrement méconnu. Ce qui importe avant tout c'est au contraire que ses éléments constitutifs, les faits, prennent place d'une manière permanente dans notre horizon, au milieu des données diverses que notre conscience est appelée à percevoir. L'ensemble des faits révélés est comme le soleil dans le firmament ; la révélation éclaire tous ceux qui la voient ; elle éclaire leur monde, même quand ils ne savent pas que c'est une révélation.

Par critères de la révélation, l'ancienne théologie entendait les signes auxquels de nos jours une doctrine qui se prétend révélée peut être reconnue. Ainsi posée la question est déplacée, car elle implique une notion fausse de la révélation. Si on entend par là au contraire les signes auxquels elle fut reconnue par les hommes qui en furent les objets immédiats, elle est par trop naïve. Autant vaudrait demander à quoi on peut reconnaître que la lumière est la lumière ; ses traits constitutifs sont eux-mêmes ses critères ; elle ne saurait en avoir d'autres. La révélation rend immédiatement témoignage d'elle-même en introduisant avec évidence dans le monde une nouvelle idée de Dieu. Or dès que cette idée est dans le monde elle doit se légitimer par elle-même ; son origine surnaturelle ne peut être invoquée qu'en seconde ligne. Et on ne saurait la prouver qu'en établissant que cette idée est provenue de faits évidemment surnaturels. Confondant la révélation et l'Ecriture, l'ancienne théologie était conduite à voir dans les preuves de la

révélation des deux Testaments, qu'elle considérait abstraitement, autant de preuves de la divine origine de la Bible. On faisait ainsi rentrer parmi les critères internes bien des choses qui leur étaient étrangères.

Parmi les critères externes, on insistait principalement sur les miracles, les prophéties, et le témoignage de ceux qui avaient reçu la révélation. On comprend qu'on ait fortement insisté sur les deux premiers. Il s'agit en effet de constater le caractère surnaturel d'un phénomène surnaturel, or ce caractère n'éclate nulle part d'une façon plus immédiate que dans le miracle et dans la prophétie.

Toutefois il importe extrêmement de bien présenter la preuve, ce qui n'est pas souvent le cas. Il ne s'agit pas de savoir à quels critères nous reconnaîtrons une révélation qui a déjà depuis longtemps pris place dans l'histoire et qui s'est légitimée par ses effets historiques; mais à quels signes elle se fit reconnaître par ceux à qui elle fut immédiatement et primitivement adressée, de manière à pouvoir prendre place dans l'histoire et exercer son influence. Il faut répondre sans hésitation que la chose n'aurait pu avoir lieu sans miracle et sans prophétie. C'est avec intention que nous disons *sans miracle et sans prophétie*. Car il va bien sans dire que ces moyens n'auraient pas suffi à eux seuls pour créer la foi et la piété correspondantes, même chez les organes de la révélation. Aussi l'ancienne théologie a-t-elle toujours distingué entre la foi simplement humaine, relevant des critères et la foi divine et religieuse que le Saint-Esprit seul peut produire. Impuissants à vaincre l'incrédulité, les miracles et les prophéties n'agissaient que sur les hommes qui cherchaient Dieu et qui étaient bien préparés pour les recevoir.

Je ne puis toutefois admettre avec Schleiermacher que les miracles soient superflus pour la foi; que notre foi serait tout aussi ferme si le fidèle ne pouvait en appeler ni à des miracles, ni à des prophéties, le témoignage d'esprit et de puissance demeurant inébranlable et rien ne pouvant montrer que nous n'avons pas trouvé dans la communion avec Christ la satisfaction de certains besoins. J'avoue ma faiblesse, dans ce cas, je

me trouverais, pour ce qui me concerne, en présence d'une énigme, d'une contradiction dans les termes : en face d'une révélation qui serait privée, non-seulement des caractères auxquels moi je pourrais la reconnaître, mais au moyen desquels elle est révélation. Le miracle et la prophétie ne sont pas des attributs et signes extérieurs, des appendices qu'on ajoute à la révélation, des enseignes indépendantes qu'on y suspend du dehors pour nous la faire croire, mais bien des éléments constitutifs de la révélation. Ce n'est pas pour légitimer ses messagers que Dieu a fait des miracles, mais dans son propre intérêt, pour se faire voir d'une manière évidente aux hommes aveuglés par le péché. La révélation n'est pas accompagnée de miracles et de prophéties, elle consiste en miracles et en prophéties. Un fait historique est une révélation parce qu'il implique miracle et prophétie ; qu'on retranche de la révélation les faits surnaturels (miracles), la connaissance surnaturelle (prophétie) et cela au sens strict du mot surnaturel, je cherche ce qu'il pourrait encore y avoir de surnaturel en elle. Pourquoi une révélation est-elle indispensable ? Parce que le cours ordinaire de la nature ne fait pas voir Dieu avec évidence à l'homme pécheur. Il n'y a donc que des faits en dehors de ce cours ordinaire, des miracles, qui puissent suppléer à ce qu'il est hors d'état de faire lui-même. Les miracles sont donc un élément constitutif de la manifestation divine, le signe par lequel le Dieu élevé au-dessus du cours de la nature se fait voir dans l'histoire d'une façon évidente. Or comme le miracle serait une image muette à lui seul, il est inséparable de l'histoire sainte. Je n'ai pas honte de le dire, je ne comprendrais pas une révélation divine dans laquelle le surnaturel, l'activité de Dieu ne pourrait pas être constatée d'une manière grossière, parlant aux sens. Tout ce que je puis accorder, c'est que plus un acte du drame divin se trouve dans le grand courant progressif de l'idée de Dieu, plus l'élément du miracle peut rester à l'arrière-plan.

Pourquoi ne confesserais-je pas crûment mon incurable stupidité ? Bien loin d'être embarrassé par les objections qu'on élève contre le miracle, j'en suis encore à ne pas pouvoir les

comprendre. Je n'ai pas encore été en état de découvrir ce qui dans le miracle pourrait choquer mon esprit. Cela peut venir du fait qu'étant si foncièrement théiste, je n'ai jamais pu surprendre en moi la moindre tentation au panthéisme ou au déisme. Cela peut aussi tenir en partie à la circonstance que j'ai toujours distingué avec le plus grand soin ces deux questions : l'une abstraite, le miracle est-il possible en lui-même? l'autre concrète, devons-nous dans un cas donné tenir pour miraculeux un fait que la Bible présente comme tel? La confusion devient inextricable lorsqu'on confond, comme cela n'arrive que trop souvent, le problème philosophique et la question historique. Quand je réclame les miracles comme indispensables, ce n'est pas à dire que je m'engage à tenir pour miraculeux tous les faits qui prétendront à ce titre, se trouvassent-ils d'ailleurs dans la Bible. Je m'en remettrai exclusivement au verdict de la critique historique.

Quand les panthéistes et les déterministes nient le miracle, ils ne font que tirer les conséquences renfermées dans leur principe. On comprend que Schleiermacher soit conduit au même résultat par son penchant au panthéisme et plus encore par sa conception déterministe de la conservation et du gouvernement du monde. La notion du miracle implique une certaine indépendance de l'univers à l'égard de Dieu, la liberté du Créateur et celle de la créature intelligente. Mais, abstraction faite de la question du miracle, je réclame ces deux hypothèses avant tout dans l'intérêt de l'idée de Dieu. Or du moment où ce sont là deux conséquences inévitables de la foi à un Dieu personnel et vivant, je ne sais vraiment pas d'où pourraient venir les objections contre le miracle.

J'ai toujours cru que ce n'est qu'en reconnaissant la régularité absolue du cours de la nature qu'on voit la plus vive lumière se répandre sur l'idée du miracle. Loi naturelle et miracle sont en effet des notions corrélatives. Avant de posséder une claire conception de la première, il n'y a pas de miracle pour l'homme, justement parce que pour lui tout est miracle. Aussi l'Ancien Testament n'a-t-il pas de mot pour désigner ce que nous appelons la nature.

J'avoue ne pas comprendre lorsque des penseurs théistes viennent nous dire que le miracle viole, interrompt le cours des lois de la nature constaté par l'expérience; que, violant ces lois empiriquement constatées, le miracle renonce par cela même à être scientifiquement établi, puisque ce dernier fait repose toujours sur l'hypothèse de la valeur de ces lois [1]. Que Strauss dise au contraire qu'il n'y a aucune autre action conforme aux lois de la nature que celle qui découle d'une force se trouvant dans l'organisme, dans le système de la nature, je comprends ce qu'il entend par là. Ce théologien ne reconnaît en effet aucune autre causalité dans l'univers que la nature seule (qu'elle soit d'ailleurs *natura naturans*, ou *natura naturata*) ; pour lui toute causalité en général est immanente à la nature, et cette causalité que nous appelons Dieu, n'existe pas pour lui.

Mais il m'est absolument impossible de comprendre un théiste venant se plaindre qu'on fait tort aux lois naturelles, lorsque le Dieu de la nature, sans le concours de celle-ci, mais exclusivement en vertu de sa causalité absolue, introduit en elle des éléments nouveaux, il est vrai, mais qui lui sont complétement homogènes. Le produit de l'activité miraculeuse de Dieu prendrait-il peut-être dans la nature la position de quelque chose de non naturel ? Nullement ! Il devient nature, ce produit ; il est de même espèce que la nature; il entre immédiatement dans la nature; il en devient une partie organique et soumise à ses lois. Quel tort peut-il être donc fait aux lois permanentes de la nature lorsque Dieu, en vertu de sa causalité absolue, tire du vin immédiatement de l'eau sans s'astreindre aux procédés ordinaires de la végétation ? Et les lois de la connaissance confirmées par l'expérience comment pourraient-elles être mises en péril par ces faits surnaturels, alors que ceux-ci se présentent expressément à l'expérience comme n'ayant pas été causés par

[1] On prétend que la physique aurait dès longtemps tranché le débat. Mais voilà-t-il pas que les naturalistes ne sont pas d'accord quand il s'agit de savoir si les miracles sont possibles ! Voir un beau traité de Jul. Köstlin : *De miraculorum quæ Christus et primi ejus discipuli fecerunt, natura et ratione*, pag. 57. (Vratislav. 1860.)

le cours de la nature? Serait-ce un manque absolu d'intelligence qui m'empêcherait de saisir la portée de cette objection? Ou bien ceux qui la font ne se comprendraient-ils peut-être pas eux-mêmes, faute d'avoir sérieusement réfléchi sur le sujet et pour s'être contentés de jeter un coup d'œil furtif sur les idées erronées de l'ancienne dogmatique?

Celle-ci a en effet le tort de présenter le miracle comme l'effet d'une activité de Dieu *contre nature*, consistant d'abord en une suspension des lois, et ensuite, pour que l'ordre naturel ne soit pas troublé, en un rétablissement de ces mêmes lois.

« Les lois de la nature » jouent aujourd'hui le rôle de la tête de Méduse; regardons le monstre en face, sans tomber dans la superstition que tant de personnes irréfléchies propagent par son moyen avec de grands airs dédaigneux. J'éprouve un sincère respect pour la loi de la nature; je me réjouis de tout mon cœur lorsque je vois qu'on la découvre toujours mieux : Dieu lui-même lui a soumis les forces naturelles. Mais il ne lui a soumis ni lui-même ni sa volonté toute-puissante; dans le monde créé par lui il s'est réservé sa liberté absolue et la haute main, de même que dans son conseil éternel absolu il ne s'est pas lié à l'avance, par le roide déterminisme d'une prévision absolue de tous les détails dans le cours du développement du monde, pour s'emprisonner dans son décret éternel. En établissant les lois de la nature, il n'a pas voulu imposer des limites à son activité. Il n'y en a pas d'autres que ce qui se contredit soi-même, l'irrationnel, et par conséquent le non-saint. Le fait que notre monde terrestre forme un organisme ne saurait être une objection contre cette vérité. Dès l'instant où Dieu crée un monde appelé à former un organisme fermé, sa notion implique que malgré cela il doit demeurer dans l'absolue dépendance de Dieu, et laisser par conséquent place à son intervention immédiate avec sa causalité absolue. Il doit donner à ces lois l'élasticité, la flexibilité nécessaires à la marche de tout mécanisme et aussi de tout organisme. Cette condition est d'autant plus indispensable pour notre monde, qu'il ne peut aboutir à réaliser un jour son idéal que si Dieu intervient, à de certains intervalles, avec sa causalité absolue.

Ajoutons enfin qu'on se fait une idée exagérée de la perfection de l'organisme du monde. Il forme sans contredit un tout qui se maintient lui-même en existence, mais l'organisme est loin d'être d'une perfection absolue. Il est exposé à mille irrégularités provoquant des obstacles qu'il doit surmonter, au moyen de crises terribles. Le monde matériel en sort, il est vrai, toujours victorieux dans son ensemble, mais c'est aux dépens de plusieurs de ses parties. Ces derniers faits suffisent pour renverser l'idée d'un organisme absolument parfait. L'armée innombrable de maux physiques ne peut permettre de contester ce fait, bien qu'il ne puisse nous surprendre, puisqu'il est impliqué dans l'idée même de matière. Les occasions ne manquent donc pas pour l'intervention divine immédiate. Elles ne peuvent troubler le cours de la nature et en tout cas elles ne sauraient avoir pour but de le faire. Au contraire elles visent à introduire des améliorations, à faire disparaître des obstacles, à porter remède, exactement comme les miracles de guérison qui ont pour but de faire disparaître directement le mal physique.

Conclurons-nous donc à une imperfection de la création ? à une résistance de la matière triomphant en définitive de la sagesse et de la puissance de Dieu ? Ce serait une erreur. En effet, cette imperfection de notre nature terrestre, comme nature, devient une perfection positive, quand on la considère comme monde, comme créature, c'est-à-dire dans ses rapports avec Dieu. Un monde qui serait fait de façon à exclure toute intervention immédiate de Dieu deviendrait par cela même une limite pour lui ; il serait une créature très imparfaite ; il se trouverait en contradiction avec la notion même de créature.

Ce qui contribue beaucoup à empêcher de s'entendre dans la question du miracle, c'est qu'on désigne par ce terme des faits fort différents. Partons donc du maximum du miracle pour arriver ensuite à son minimum.

1° Nous aurions le plus haut degré de miracle si nous étions témoins empiriquement, dans notre monde terrestre, d'un fait amené exclusivement par l'intervention divine immédiate, sans l'intermédiaire d'aucune cause seconde. Non-seulement l'idée

d'une telle activité absolue de Dieu n'offre aucune difficulté pour celui qui prend sa personnalité au sérieux, mais encore on y est tout naturellement conduit par la notion de Dieu. Dieu étant l'absolu, le plus naturel est de se représenter aussi son activité comme absolue. Or c'est seulement dans le miracle au sens proprement dit que Dieu peut déployer ce genre d'activité. Sa création ne nous en offre qu'une simple analogie.

Il est bien vrai qu'un pareil miracle renferme en lui quelque chose de magique. Mais Dieu pourrait-il ne pas faire de la magie ? Lui seul peut en faire. Ne devrait-il peut-être pas en faire ? Sans doute il ne doit en faire qu'à bon endroit, alors qu'en en faisant il ne se met pas en contradiction avec lui-même et avec l'ordre du monde. Il ne saurait donc jamais être question de produire magiquement des effets personnels, moraux, ainsi dans l'œuvre de l'appropriation du salut. Mais Dieu doit faire de la magie là où il s'agit d'un effet naturel, dans le domaine de la nature impersonnelle, comme la transformation de l'eau en vin, la multiplication des pains. La notion des miracles de ce genre implique que comme action divine ils sont absolument inexplicables, bien qu'on puisse les comprendre ; on ne peut pas non plus se les représenter, puisque dans ce phénomène il n'y a pas une succession de moments s'engendrant les uns les autres. Ici de nouveau on prétend que la loi de la nature est compromise. Encore ici je ne puis voir le conflit, puisque celui-ci implique contact et que la notion même de ce miracle l'exclut. Dieu en effet l'accomplit seul, sans le concours d'aucune cause seconde.

2° Dieu peut également se servir de causes secondes, en respectant leurs lois, mais pour atteindre des résultats que lui seul peut obtenir par leur moyen. Ici encore nous sommes obligés de remonter jusqu'à la causalité divine, faute d'en trouver d'autres dans le monde pour les expliquer. *a)* Il peut produire sur la nature terrestre des effets extérieurs dépassant toute causalité terrestre, en mettant directement en rapport, et en faisant concourir des forces naturelles qui pour nous sont inconnues et que nous ne pouvons pas mettre en œuvre. Cette espèce de miracle est tout à fait analogue aux effets que

la liberté humaine produit dans le domaine de la nature terrestre, avec cette différence toutefois que nous avons pleine conscience de notre impuissance à obtenir de tels résultats en faisant agir notre liberté sur la nature. Les forces naturelles sont ici un facteur du miracle, mais la combinaison des facteurs divers résulte d'une action de Dieu sur la nature ; lorsqu'il en sollicite les forces, il ne les met du reste en jeu que d'une manière conforme à la loi de chacune. Plus l'homme connaît les lois de la nature, plus il réussit, tout en respectant les lois de chaque force, à leur faire produire des résultats supérieurs que la nature ne produirait pas à elle seule. Comment Dieu serait-il moins favorisé que nous au point de ne pas faire produire des résultats extraordinaires à cet instrument admirable que nous appelons la nature ? Tout marchera aussi régulièrement que lorsque nous faisons produire des sons à un instrument ; mais le connaissant à merveille, Dieu en joue avec une virtuosité qui produira des effets dont notre intelligence ne peut pas même se faire une idée. Rassurons-nous, sa main de maître et sa virtuosité accomplie, nous sont une garantie qu'il ne saurait briser aucune corde, même en se lançant dans les plus hardies entreprises. Tout homme réfléchi doit remarquer ici la frappante ressemblance entre les miracles de cette classe et ce qu'on appelle le hasard, les coups du sort, ce domaine que Dieu s'est réservé dans le monde. Aussi longtemps que le phénomène ne dépasse pas la mesure de notre expérience ordinaire (les changements en apparence irréguliers de l'atmosphère), nous disons qu'il y a hasard, dans le cas contraire, miracle. En manipulant ainsi l'organisme de la nature et la destinée des hommes, Dieu peut obtenir les combinaisons les plus étranges et les plus complexes, de sorte que les miracles de sa puissance peuvent devenir des miracles de sa providence. Les miracles de ce genre abondent dans tous les départements du gouvernement de Dieu. *b)* Dieu peut agir indirectement sur la nature au moyen de personnalités déjà arrivées à la perfection, les anges. Tout se passe encore ici conformément aux lois de la nature. Sous l'influence d'une causalité d'un ordre supérieur, la nature terrestre accomplit sa tâche conformément à ses lois. L'analo-

gie avec l'action de la liberté humaine est de nouveau manifeste : seulement les effets sont supérieurs parce que la causalité qui intervient l'est également. Dans ce cas aussi l'enchaînement du cours de la nature est respecté de la manière la plus sévère, car le monde des anges est en rapport organique avec l'organisme actuel de notre terre dans l'organisme général de l'univers. Il ne s'agit donc nullement en ceci de l'intervention d'une puissance étrangère.

3° A ces deux classes de miracles proprement dits viennent s'ajouter ce que Schleiermacher appelle des miracles relatifs. Ce sont des effets produits par des causes naturelles, par des forces appartenant à la création spirituelle où matérielle; mais comme elles nous sont inconnues, ces phénomènes se présentent à nous comme des miracles. On est contraint d'admettre des miracles de ce genre en voyant que le Sauveur en a accompli. Ainsi le récit de la guérison de l'aveugle où on peut suivre la marche graduelle du rétablissement de la vue, Marc VIII, 23-25. Les guérisons obtenues par l'attouchement de Jésus : Math. IX, 20-22 ; Marc V, 25-32; Luc VI, 19; VIII, 43-47. Le maximum est atteint dans ce genre lorsque Jésus s'aperçoit d'une manière sensible qu'une force miraculeuse de guérir est sortie de lui, d'où il conclût avec certitude que quelqu'un doit l'avoir touché. (Marc V, 30; Luc VIII, 46.) Evidemment il y a ici en jeu des forces naturelles encore inconnues. Ces miracles relatifs mettent notre science en demeure de découvrir le mystère par des études physiologico-anthropologiques. Il faut du reste manquer d'impartialité comme Schleiermacher, et se laisser diriger par des principes *à priori* pour soutenir qu'il n'y a que de ces miracles relatifs.

On le voit, les miracles n'entrent jamais en conflit avec les lois de la nature. Ils se bornent à contredire le prétendu absolutisme des lois de la nature, auquel l'athéisme serait si heureux de rendre un culte idolâtre. La loi de la nature n'est nullement la loi suprême de l'univers; le Dieu personnel qui l'a faite continue à régner sur elle ; bien loin de lui avoir sacrifié sa liberté, il n'a jamais renoncé à s'en servir comme d'un moyen. Quand Dieu fait des miracles, il déclare qu'il y a quelqu'un qui

fait ce que la nature ne pourrait faire ; il fait quelque chose de surnaturel; il montre son absolue indépendance à l'égard d'un monde ayant sa vie propre et sa loi immanente; il atteste sa présence toute-puissante. Ce qui fera toujours l'importance religieuse du miracle, c'est l'impression profonde qu'il produit involontairement de la gloire incomparable du Dieu personnel et vivant, se tenant immédiatement près de ses créatures.

Il y a déjà longtemps qu'on a répondu aux objections qu'on élève pour contester à la théologie le droit de faire usage des miracles. Celui qui soutient avec Hume qu'aucun témoignage historique, quelle que soit sa nature, ne réussira jamais à rendre un miracle non pas certain mais même vraisemblable, celui-là trahit ouvertement sa résolution de ne jamais, en aucun cas, admettre des miracles: *stat pro ratione voluntas*. On dit aussi que dans aucun cas concret on ne peut admettre de miracle, parce que cet aveu impliquerait une connaissance absolue de la nature que personne toutefois ne peut s'attribuer. Cette objection est assez étrange. En effet, d'après la conduite de ceux qui développent cet argument avec tant de pathos on doit conclure que la possibilité qu'ils repoussent existe cependant. Car enfin, comment pourraient-ils nier avec tant d'assurance et absolument la réalité de tant de miracles bibliques? A leur point de vue cette attitude implique la certitude absolue que ces récits bibliques racontent quelque chose qui ne pourrait absolument être considéré que comme miraculeux. On dit, toujours dans le même bord, qu'il est impossible de constater le caractère divin d'un miracle, car enfin, les anges et les démons en font aussi, et où prendrons-nous les critères sûrs pour distinguer les uns des autres? Comme Twesten l'a fait remarquer, les hommes qui mettent en avant cette objection ont l'habitude, pour ce qui les concerne, de se rire des miracles des anges et des démons, fantaisie tout aussi superstitieuse que les anges et les démons eux-mêmes. Comme les bons anges sont serviteurs de Dieu, leurs miracles s'accomplissent toujours avec son concours. Quant à ceux des mauvais anges qui s'accomplissent dans le domaine actuel de la révélation divine, il ne sera pas difficile de montrer qu'ils la contredisent; qu'ils ne sont pas dans sa ligne

et de les reconnaître ainsi pour faux. Les réponses du Seigneur suffisent à l'adresse de pareils doutes de mauvais aloi. (Math. XII, 24-19.)

Tout en accentuant fortement l'importance du miracle, je ne lui fais pas jouer le rôle que l'ancienne apologétique lui attribuait. C'est pour la révélation elle-même, au moment même où elle s'effectue, qu'il est important, — puisqu'une révélation ne saurait s'accomplir sans miracle, — et non pas pour nous qui avons vu passer dans la conscience générale ce que les miracles révélateurs étaient primitivement destinés à annoncer. Il est bien vrai qu'en les rejetant on ne se rendra pas entièrement compte de la révélation, mais il y a des dangers plus graves que celui-là. Il est donc bien entendu que je n'ai pas plaidé la cause de cette foi superstitieuse aux miracles qui s'imagine que dès qu'on les admet, on est dispensé d'examiner dans le détail les faits concrets qui sont présentés comme miraculeux. Loin de moi la pensée de prétendre imposer les miracles à ceux qui croient déjà, sous prétexte que leur foi est suspecte faute de reposer sur les miracles. C'est déjà beaucoup que le soleil de la révélation se soit levé pour eux et qu'ils s'efforcent de marcher à sa lumière. Que si les miracles les scandalisent, je me garderai de leur imposer d'y croire : *beneficia non obtruduntur*. Tâchez de vous tirer, si possible, de certaines difficultés historiques dont les miracles nous donnent la clef. Ce n'est pas dans l'intérêt de la dogmatique que j'admets les miracles, mais parce que je ne puis m'en passer pour expliquer certains faits de l'histoire. Bien loin de rompre les mailles du tissu historique, ils me permettent de franchir les profondes lacunes qu'il présente. Qu'on se garde donc, dirai-je avec Weiss, d'éloigner entièrement notre génération du christianisme en prétendant lui imposer a toute force la foi au miracle. Chez beaucoup de nos contemporains qui possèdent incontestablement une foi réelle et vivante au christianisme, une grande majorité éprouve contre les miracles une répulsion instinctive, qui se comprend très bien quand on tient compte de la direction que la culture a prise pendant le siècle dernier. On doit donc voir dans cette répulsion autre chose qu'un simple entêtement.

Comme la révélation n'est pas uniquement *manifestation*, mais encore *inspiration*, au miracle vient s'ajouter la prophétie qui est l'explication authentique de la manifestation divine. Il est évident que l'ancienne théologie a fait entièrement fausse route en ne voyant en elle que la prédiction de l'avenir et, encore, des circonstances des faits accidentels. La prophétie est la révélation en paroles venant s'ajouter à la révélation par les faits : les deux factéurs sont inséparables.

Mais, quoique la prophétie ne soit ni essentiellement, ni exclusivement la prédiction de l'avenir, celle-ci est bien un de ses éléments essentiels. En effet pour bien comprendre la manifestation divine, il importe de se rendre parfaitement compte de son but, ce qui ne peut avoir lieu qu'au moyen des détails historiques. Il faut se rendre compte du but que Dieu poursuit avec sa révélation, c'est-à-dire reconnaître qu'elle est un moyen préparatoire pour amener une rédemption réelle et voir comment, dans un moment donné, l'état historique de la révélation se comporte par rapport à ce but final.

Voilà pourquoi, comme prédiction de l'avenir, la prophétie est essentiellement une promesse, promesse de salut, prophétie messianique. Il suffit de renvoyer à des passages décisifs comme les suivants : 2 Cor. I, 20 ; Apoc. III, 18, 24 ; Jean V, 39, 45-47 ; Luc X, 23, 24 ; XXIV, 27, 44. Mais il va sans dire qu'à mesure que le décret de salut se manifeste plus clairement, la prédiction du salut a moins d'importance. Aussi n'a-t-elle plus de raison d'être après Christ, tandis que le rôle de la prophétie en général n'est pas terminé.

L'ancienne apologétique a également abusé de la prédiction. Celle-ci n'a nullement pour but de fonder la foi à une révélation déjà accomplie, aussi n'a-t-elle jamais réussi ; elle ne se propose d'introduire sur le théâtre de l'histoire que de futurs organes de la révélation, soit en leur donnant conscience du rôle qu'ils sont appelés à jouer dans le grand drame, soit pour servir à les accréditer. C'est ainsi que les données prophétiques de l'Ancien Testament ont contribué à développer chez le Sauveur la conscience de sa mission ; et il renvoie aussi ses contemporains aux passages qui le concernent. (Jean V,

39, 46; XIII, 18; XVII, 12; Math. XXVI, 54, 56; Luc XXII, 37; XXIV, 26, 46.) Du reste, c'est l'exégèse seule qui doit décider si et en quel sens ces passages en question de l'Ancien Testament se rapportaient au Messie.

On n'est pas très heureux en plaçant au nombre des critères extérieurs de la révélation le témoignage de ceux mêmes qui l'ont reçue. D'abord on ne met en saillie que le côté subjectif de la révélation, l'inspiration. Cette circonstance a empêché de voir la valeur subordonnée de ce critère. C'est le côté objectif de la révélation qu'il aurait fallu mettre en avant. On aurait dû se rappeler que l'inspiration est en rapport très étroit avec la manifestation historique qu'elle est appelée à expliquer. L'inspiration trouve son témoignage objectif dans la manifestation, et elle se justifie de son côté comme objective en devenant son explication convenable, adéquate. La chose éclate avec évidence chez Christ, la plus haute expression de la révélation divine. Chez lui la manifestation et l'inspiration coïncident d'une façon tellement absolue qu'il ne peut plus être question d'une inspiration tombant dans certains moments donnés. Toute sa vie étant une manifestation adéquate de Dieu, sa conscience ne cesse d'être l'inspiration absolue : voilà pourquoi la révélation de Dieu devient la réelle incarnation de Dieu en sa personne.

Tous les théologiens sont à peu près d'accord pour nier ce qu'on appelle la perfectibilité de la révélation. Dieu étant réellement devenu homme en Christ, il a été en lui aussi, absolument révélé aux hommes ; on ne peut imaginer une rédemption dépassant, pour nous hommes, celle qui nous a été faite en Christ. (Héb. I, 1.) Du reste il est manifeste que notre conception de la révélation est éminemment perfectible sous le rapport théorique et pratique.

Il importe qu'en s'occupant de la doctrine sur la révélation, on renonce à toute préoccupation apologétique. L'existence d'une révélation ne saurait se démontrer; elle n'existe que pour la foi. A toutes ces preuves externes doit venir s'ajouter l'expérience personnelle sous peine de ne jamais arriver à la vraie foi. Comment se convaincre de la vérité et de la sainteté de l'Evangile lorsqu'on l'aborde avec de fausses notions, païen-

nes ou juives, sur ce qui est vrai et saint? Or ce n'est qu'au contact de la révélation que peut s'éveiller en nous le sens du vrai, du saint et l'amour pour eux. En proportion où la révélation réveille nos besoins religieux nous acquérons aussi conscience de sa divinité.

III

LA SAINTE ÉCRITURE.

La révélation devant préparer historiquement la rédemption et devenir historique, ne peut être un simple météore ; il faut qu'elle devienne d'abord et qu'elle se fixe ensuite au moyen d'un document authentique. Hors de ces conditions-là la révélation ne saurait atteindre son but. Il faut de plus que dès son apparition elle soit bien comprise pour l'essentiel. Nous ne disons pas d'une manière absolue, pure et complète, car l'humanité pécheresse à laquelle elle est destinée ne peut s'élever là que lentement, péniblement, graduellement. C'est un nouvel argument en faveur d'un document authentique qui permette de contempler les détails dans l'ensemble, et qui nous fasse autant que possible vivre dans le milieu où la révélation a primitivement pris naissance. Il faut qu'elle produise sur tout notre être, intelligence, volonté, les mêmes impressions qu'elle a produites sur ceux qui l'ont reçue pour la première fois. Tout cela ne peut avoir lieu qu'au moyen d'un document qui soit lui-même partie intégrante des faits qu'il relate; qui nous fasse sentir de toutes parts les saintes et vivifiantes influences d'un monde supérieur où règnent les puissances surnaturelles, la présence immédiate de Dieu et du ciel. Comme il s'agit non d'enseignement religieux ou de dogmes, mais de piété chrétienne, il faut que nous vivions et respirions dans le milieu où elle a pris naissance. C'est à ces divers besoins que la sainte Ecriture est appelée à répondre. Sa mission lui confère la plus haute position et la plus grande importance d'abord après la révélation, avec laquelle, comme nous l'avons déjà vu, il im-

porte toutefois beaucoup de ne pas la confondre. Cette position place la Bible infiniment plus haut que si on en faisait un manuel d'enseignement, un code religieux rédigé sous les yeux de l'autorité divine.

Le besoin de rétablir le christianisme primitif, de le distinguer de la tradition aurait dû conduire les réformateurs à voir dans la Bible, avant tout, un document historique, le seul document authentique de la révélation. On ne peut pas dire que ces idées leur aient été étrangères, mais au XVI[e] siècle on n'était pas généralement porté à considérer les questions religieuses sous le point de vue historique. Le protestantisme primitif distingue, il est vrai, entre la Parole de Dieu et la sainte Ecriture (voir Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert*, pag. 251), mais cela ne tire pas à conséquence, parce que d'autre part on voit dans l'Ecriture l'expression adéquate et absolue de la Parole de Dieu. Il ne leur vient jamais à l'esprit de se demander si la Bible ne renfermerait peut-être pas des éléments accessoires qui n'auraient pas droit à être considérés comme Parole de Dieu.

Le seul fait qui leur importe dans cette distinction c'est de pouvoir présenter comme Parole de Dieu l'Evangile prêché conformément à l'Ecriture. On méconnait ici entièrement la nature de la révélation ; la Bible est présentée sous un faux jour ; on exagère la valeur de l'élément doctrinal ; on méconnaît que la révélation est, en tout premier lieu, un ensemble de faits historiques, une histoire surnaturelle, continue, dans la trame de l'histoire naturelle. La Bible cesse d'être un document historique, pour devenir un manuel d'enseignement religieux ; le document sacré devient un code sacré ; aussi, tout en protestant en principe, on est de fait ramené au légalisme. Peu à peu la distinction entre la Parole de Dieu et l'Ecriture, dont on n'avait pas saisi les conséquences, fut oubliée et on en vint, d'un accord unanime, à formuler ainsi leurs rapports : *scripturam proprie Dei verbum esse*.

Telle était la conséquence logique, inévitable, à laquelle on ne pouvait manquer d'aboutir dès qu'on voyait dans la révélation éminemment une communication d'idées, de doctrines.

La Bible devient alors l'expression verbale des pensées divines; ce n'est que lorsqu'elle est écrite que la Parole acquiert la fermeté désirable; le contenu et la forme du langage se tiennent d'une façon indissoluble; conséquemment l'activité révélatrice de Dieu doit avoir nécessairement porté sur le fait de la mise par écrit: en un mot la révélation divine s'accomplit par la composition surnaturelle d'un livre dans lequel Dieu s'explique sur son essence et sur sa volonté.

C'est assez dire que la doctrine orthodoxe donne la sainte Ecriture pour la Parole de Dieu parce qu'elle la tient pour inspirée de Dieu. Tout son point de vue lui fait éprouver le besoin d'avoir une somme de connaissances dont l'exactitude absolue et l'infaillibilité soient garanties par son origine. Sans une autorité divine extérieure, préservant de toute erreur, il n'y a point d'assurance ferme dans les matières religieuses: nous devenons la proie du doute et du désespoir. La Bible étant confondue avec la révélation pour en faire un manuel religieux infaillible dont on a besoin, bien qu'elle s'y prête si peu, on déclare qu'elle vient absolument de Dieu; qu'elle est infaillible dans le sens le plus étendu du mot. Pour la faire venir exclusivement de Dieu, on est amené à exclure pour sa formation le concours de toute causalité humaine qui ne manquerait pas de rendre possible l'introduction d'un élément d'erreur. Et comme il est cependant évident que la Bible a été écrite par des mains humaines, il faut que l'homme soit réduit à n'avoir été exclusivement que la main de Dieu, mais du reste entièrement improductif quant au contenu qu'il a servi à écrire.

Voilà ce que l'ancienne théologie entendait par inspiration. Dieu lui-même était conçu comme *auctor primarius* de la Bible; les hommes devenaient de simples instruments mécaniques de l'activité du Saint-Esprit. Au fond les *auctores secundarii* ne sont pas les vrais auteurs; ils ne sont que des scribes, des plumes dont se sert le seul véritable auteur, le Saint-Esprit. Et ils se sont prêtés à tout cela non pas dans un état extatique, mais calmes, le sachant et le voulant. Ils n'ont été actifs ni pour le fond, ni pour la forme à lui donner, mais pour le simple

travail de l'écriture: ils ont été exclusivement passifs, comme le secrétaire écrivant sous la dictée d'un autre. Peu importe qu'ils aient ou non compris ce qu'ils écrivaient; car ces paroles leur ont été inspirées, non pas *ad sciendum*, mais *ad scribendum*. Il va sans dire que tout leur a été inspiré, qu'ils le sussent ou non d'ailleurs, car des hommes écrivant sous la dictée ne peuvent faire des distinctions de ce genre. Comme la pensée ne saurait être conçue séparée des mots appropriés pour la rendre, cette inspiration a dû être verbale. Or, comme une bonne dictée ne peut se faire sans une bonne ponctuation, les points voyelles du texte hébreu ne doivent pas seuls être inspirés, mais encore les signes de ponctuation. Malheureusement pour la théorie que ces diverses exigences, d'ailleurs parfaitement logiques, font éclater de toutes parts, il ne nous a pas été conservé une ponctuation authentique du texte sacré.

L'accord est ici parfait entre les luthériens et les réformés. On ne saurait en être surpris, puisque cette théorie est l'inévitable conséquence du point de vue fondamental commun à toute l'ancienne théologie. Quant aux différences de style et autres qui sont telles qu'un même objet est présenté différemment par divers auteurs, on déclare, en dépit de toute analogie, que celui qui dictait s'est accommodé au style et au caractère de son secrétaire. Cette théorie est toute d'une pièce. Quand on prétend réduire l'inspiration à une simple assistance, ou en admettre des degrés divers, on ne modifie pas la conception, on la change du tout au tout.

Une pareille Bible doit nécessairement être infaillible en tout et partout : il ne reste qu'à mettre sur le compte de l'accommodation les imperfections du grec du Nouveau-Testament, quand on n'a pas le courage avec Hollaz de les nier.

La Bible devient un moyen de grâce non pas seulement naturel, mais encore surnaturel. Elle possède une efficace intrinsèque, inhérente, essentielle, indépendante du bon usage qu'on en fait et des dispositions morales de ceux sur lesquels elle agit. C'est que le Saint-Esprit qui l'a composée continue d'être incarné en elle. C'est à tort, dit Hollaz, que la Bible est rangée parmi les écritures, *cum sit mens*, *consilium*, *sapientia Dei*.

On n'entreprend pas de démontrer toutes les qualités qu'on attribue à la Bible : elle doit se légitimer elle-même comme Parole de Dieu. Etant l'autorité suprême, elle ne saurait être prouvée par rien. On en appelle donc au témoignage interne du Saint-Esprit dont quiconque entre en contact avec elle, dans les conditions voulues, ne manque pas de faire l'expérience ; le témoignage du Saint-Esprit n'est autre que l'expérience immédiate qu'on fait de l'efficace de la Sainte-Ecriture comme surnaturelle.

Par une étrange inconséquence, ils n'en font pas moins valoir les arguments rationnels ou critères (soit internes soit externes), tirés de la crédibilité des témoins qui résulte de leur bonne foi, de leur illumination, de leur caractère en général, en vertu des miracles qui légitiment leur mission. Les théologiens, argumentant ainsi, oublient leur théorie de l'inspiration : qu'importent des qualités de ce genre ? et comment des écrivains, qui ne doivent avoir été que de simples copistes écrivant sous dictée, les auraient-ils possédées ?

Les anciens dogmaticiens ont été plus heureux, lorsque, tout en admettant que les preuves rationnelles peuvent établir l'origine divine de la Bible, ils distinguent cette foi humaine de la foi divine, reposant sur le témoignage du Saint-Esprit et communiquant la conversion personnelle et efficace. La première est suffisante pour attirer l'attention des hommes et les amener à faire l'expérience de la seconde, tout en servant à dissiper les doutes des fidèles dans les heures de tentation.

Cette théorie de l'Ecriture forme un tout qui ne manque pas de conséquence ; il ne peut être question de la tempérer ou de la modifier, c'est à prendre ou à laisser; tout compromis est impossible : *sit ut est aut non sit.*

Ce dernier argument, tiré du témoignage du Saint-Esprit, qu'on invoque en faveur non-seulement du contenu, mais de la forme de l'Ecriture, montre bien que les anciens théologiens ont puisé cette doctrine à une source religieuse. Du moment où l'autorité de la Bible serait prouvée par autre chose que par elle-même, par la raison et par l'Eglise, cette autre chose lui deviendrait supérieure. Aussi est-ce là l'argument

éminemment protestant qui laisse aux laïques et aux simples la pleine indépendance à laquelle ils ont droit. C'est bien ainsi que l'Ecriture elle-même entend se légitimer à nos consciences (1 Cor. II, 4, comp. 1 Thes. II, 13; Actes XVI, 14; Jean. VIII, 47.) C'est la Parole de Dieu elle-même qui doit éveiller en nous le sens nouveau au moyen duquel nous pourrons nous convaincre de sa divinité. Nous ne nous assurons de la divinité de la Bible qu'à proportion où notre foi progresse et dans la mesure où elle le fait. La foi en Christ se développant en nous par le moyen de la Bible, moyen particulièrement approprié à la chose, nous concluons à son caractère divin. Quand la foi et la vie de Christ se développent en nous, nous remarquons immédiatement qu'elles sont les mêmes que l'Ecriture nous présente; avec cette différence cependant que celles de l'Ecriture sont plus primitives; qu'elles s'y présentent dans leur pureté, vigueur, plénitude et beauté premières; tandis que chez nous elles sont dérivées, à plusieurs égards, fâcheusement affectées par le développement historique, et en outre impuissantes et défectueuses. Ce dernier sentiment se confirme pleinement quand nous voyons par expérience que la vie chrétienne qui est en nous se trouve à tous égards fortifiée par celle qui se trouve dans l'Ecriture; de sorte que nous voyons en celle-ci un organe particulièrement puissant de ce principe divin auquel nous nous sentons redevables de notre vie nouvelle. C'est bien par cette voie-là que les réformateurs en sont venus à placer une confiance religieuse absolue en l'Ecriture. Bien qu'ils crussent *à priori* à sa divinité, comme toute la chrétienté de cette époque, ce n'est qu'après être parvenus à leur foi nouvelle en Christ qu'ils arrivèrent à cette confiance complète, absolue en la Parole de Dieu, que nous, protestants évangéliques, considérons comme la seule vraie. Schleiermacher a donc parfaitement raison de dire qu'on va de Christ à l'Ecriture, et non pas de l'Ecriture à Christ. Il faut toutefois ajouter — et il n'y consentirait pas — que la foi en Christ ne pourrait pas s'accuser dans toute sa vérité, si le fidèle n'était pas certain de la divinité de l'Ecriture. La parole de Dieu se légitime aux yeux de ceux qui sont aptes à la recevoir dans la mesure où ils sont, par ce moyen, élevés à une

vie supérieure. C'est là la pierre angulaire de la foi protestante.

Strauss prétend au contraire que c'est le talon d'Achille. Ce sont d'abord les fanatiques qui s'autorisent du fait que l'illumination intérieure du Saint-Esprit prouve seule l'autorité de la Bible, pour la placer plus haut qu'elle ; puis les rationalistes demandent à leur tour qu'est-ce qui garantit que ce témoignage intérieur procède bien du Saint-Esprit ?

Mais qui ne sait que la manifestation, la déclaration du Saint-Esprit sur l'Ecriture est attachée à elle et placée essentiellement sous sa dépendance ? Quant au second argument, Strauss oublie que la vie chrétienne est quelque chose de spécifiquement nouveau et se légitimant clairement comme telle au cœur de celui chez qui elle naît. Cet homme sent que l'Esprit qui lui rend témoignage ne procède pas de lui ; il sait d'une façon parfaitement certaine d'où il vient, aussi sûrement qu'il est convaincu d'être devenu un nouvel homme en Christ ; il sent d'une façon immédiate que c'est l'Esprit de Dieu, puisque sa vie nouvelle consiste justement en ceci, qu'il se trouve en communion avec Dieu. Dans un cas pas plus que dans l'autre il n'a besoin d'une démonstration préalable. L'homme guéri, ou du moins en voie de guérison, aura-t-il donc encore besoin qu'on lui démontre qu'il n'est plus malade ? Le divin se légitime immédiatement comme tel à celui qui le reçoit. La vie divine, effective, est parfaitement sûre de sa vérité et de sa réalité.

Mais l'excellence de cet argument, qui demeure aussi longtemps que la Bible est en position de se légitimer comme divine, ne doit pas nous faire oublier la faiblesse des autres preuves avancées par l'ancienne théologie.

Nous accordons sans peine que la confusion entre la Parole de Dieu et l'Ecriture, la doctrine de l'inspiration et de l'infaillibilité ne sont pas des subtilités scholastiques. Elle ont une base et une occasion religieuses. Ainsi qu'il convient pour les dogmes, elles reposent sur une vraie expérience chrétienne dont elles veulent être la formule scientifique ; mais s'il est toujours difficile de formuler ainsi son expérience, ce devait

être particulièrement le cas sur ce point-là pour les hommes du XVIe siècle.

Plus on respectera la Bible, plus on sentira le besoin d'examiner consciencieusement ce qu'elle enseigne elle-même sur ces points. Car ce serait une étrange manière de la respecter que de prétendre en faire ce qu'elle n'est pas, et de lui accorder une autorité à laquelle elle n'aspirerait nullement. Les hommes qui professent s'incliner sérieusement devant la Bible doivent la prendre réellement telle qu'elle est, et renoncer à en faire ce qu'elle devrait être pour répondre à de prétendus besoins. Que celui qui ne la trouve ni assez sainte ni assez divine telle qu'elle est, avoue du moins qu'il ne se laisse pas guider par elle, quand il se forme ses notions de divinité et de sainteté. Persister dans une opinion préconçue sur la Bible et cela en dépit de son propre témoignage, c'est tout simplement lui désobéir. Il est vrai qu'on prétend faire tout cela pour sa plus grande gloire ! Mais quoique cette prétention sonne bien, on n'aboutit ainsi qu'à abaisser la Bible, quand on veut en faire autre chose que ce qu'elle est en réalité. Plus la Bible est réellement divine, plus nous la gâtons par nos prétendus ornements dont elle n'a que faire, plus nous affaiblissons l'influence salutaire qu'elle est appelée à exercer sur nous. Et puis, que de préjugés légitimes on suscite contre elle en lui attribuant des qualités et des buts auxquels elle ne prétend pas ! On peut lui appliquer ce qui est vrai de toutes les choses grandes et élevées : c'est qu'elle a plus à craindre de ses amis que de ses adversaires. Mais voilà justement le malheur ! On fait très peu d'usage de la Bible, en vue du but auquel elle est destinée, pour l'employer d'autant plus à d'autres, en vue desquelles elle ne nous est pas donnée. N'y a-t-il pas lieu d'être surpris de voir des hommes s'appuyant sur la doctrine traditionnelle, criant bien haut que la Bible est inspirée et infaillible, et répudiant comme incrédulité toute critique des enseignements scripturaires, laisser de côté le problème et n'éprouver aucun besoin d'apprendre de l'Ecriture elle-même ce qu'il faut penser sur son compte; tandis qu'ils supposent, comme allant sans dire, qu'elle partage sur elle-même la théorie qu'ils s'efforcent de lui im-

poser, au nom de leur dogmatique? Il m'est de toute impossibilité de reconnaître là l'attitude de gens croyant à la Bible.

Ce qui doit déjà rendre suspecte l'identification de la Parole de Dieu et de la sainte Ecriture, c'est qu'elle repose, comme nous l'avons vu, sur une notion fausse de la révélation. Dans l'Ancien Testament, le mot Parole de Dieu ne désigne pas seulement les paroles de Dieu, au sens propre, qu'il a adressées à ses prophètes ou à d'autres, mais aussi l'enseignement révélé en général, dans le sens le plus étendu des mots, commandements, promesses, menaces, pour autant que ces moyens révélateurs nous sont annoncés d'après la volonté de Dieu. Comme les révélations furent de bonne heure écrites, les livres qui les contenaient furent aussi appelés Parole de Dieu. Lorsque la prophétie eut cessé en Israël, on fut tout naturellement conduit à regarder les livres canoniques comme l'expression directe de la Parole de Dieu et l'identification entre les deux s'accomplit. Cette manière de voir fut tout naturellement admise par les premiers chrétiens : pour les apôtres, l'Ecriture de l'Ancien Testament est aussi la Parole de Dieu.

Toutefois ce n'est pas à titre d'Ecriture que l'Ancien Testament leur apparaissait ainsi, mais parce qu'ils y voyaient la tradition de ce que Dieu avait fait connaître aux hommes par la révélation. (Héb. V, 12; Rom. X, 17.) Dans l'économie nouvelle, le mot parole désigne aussi, en tout premier lieu, ce que Jésus avait reçu de son Père, la prédication évangélique, dans sa bouche et dans celle de ses apôtres. La Parole de Dieu écrite de l'Ancien Testament et le souvenir vivant de Christ conservé dans la mémoire sont désignés par les mêmes termes (Eph. VI, 17.) Il était inévitable que dès que la prédication évangélique et apostolique serait documentée et écrite, elle portât le même nom.

Il est donc scripturaire de soutenir que la Bible est Parole de Dieu, à condition toutefois qu'on entende par là la même chose que la Bible elle-même, savoir la publication faite par la révélation et la prédication au nom de Dieu. Mais tout cela est bien différent de ce qu'entend par là l'ancienne théologie quand elle a en vue une parole dictée miraculeusement par Dieu. Pris

dans un sens scripturaire, le mot Parole de Dieu paraîtra admirablement approprié au simple fidèle pour désigner ce que la Bible est pour lui, car elle lui fait bien l'impression d'un livre dans lequel Dieu lui parle. Prend-il au contraire le terme Parole de Dieu dans son sens théologique, il s'aperçoit incontinent qu'il se met en contradiction avec l'état réel du volume.

La théologie évangélique ne tarda pas à s'apercevoir de la chose; on remarqua en effet dans la sainte Ecriture bien des choses qui ne pouvaient pas être Parole de Dieu au sens dogmatique du terme. Que faire alors? Au lieu de revoir et de réformer la notion qu'on s'était faite de la Parole de Dieu, on réduisit le nombre des choses qui en faisaient partie. On se décida à distinguer entre la Parole de Dieu et la sainte Ecriture, non pas dans ce sens que la première dût être le contenu et la seconde la forme parfaitement adéquate, mais dans le contenu même de l'Ecriture on distingua deux espèces d'éléments dont un seul devait être la Parole de Dieu à l'exclusion de l'autre. On finit par réserver le nom de Parole de Dieu pour le contenu religieux et on déclara que la Bible contient la Parole de Dieu mais n'est pas la Parole de Dieu.

C'est là un renversement et non pas une simple modification de l'ancienne doctrine. L'Ecriture est mise sur le même pied que tout autre bon livre dont elle ne se distingue plus que par une question de plus ou de moins. La base de la distinction est de plus incertaine, car qui tracera les limites dans la Bible entre le contenu religieux et le reste? Schenkel prétend parer à ces difficultés en réunissant les deux formules: la Bible est la Parole de Dieu, et la Parole de Dieu est contenue dans l'Ecriture; il appartiendrait à l'exégèse de déterminer ce qui fait réellement partie de la révélation de ce qui lui est étranger. De sorte que tout reviendrait à une appréciation des divers détails de la Bible par l'ensemble. Mais ce n'est pas là ce qu'entendent les théologiens qui distinguent entre la Parole de Dieu et l'Ecriture. Par Parole de Dieu on ne désigne pas un certain contenu de pensées pris en lui-même, mais un certain contenu de pensées *exprimé* par une forme de langage déterminée, rendu en

paroles. Ceux qui font cette distinction ne prétendent pas non plus que la séparation doive s'effectuer en effaçant à la lettre certaines citations isolées de la Bible.

On n'aboutit donc pas avec cette distinction entre la Parole de Dieu et l'Ecriture ; il faut y renoncer. D'abord elle favorise l'idée que le contenu spécialement divin de la Bible consisterait surtout dans son contenu et non dans sa forme : au fond, c'est bien cette idée-là qui a servi de point de départ à cette distinction. Or chaque chrétien sait par expérience qu'il n'en est pas ainsi. Ce qui le frappe surtout en lisant la Bible, c'est que les vérités chrétiennes, qui lui sont connues depuis longtemps, lu apparaissent dans ce livre sous une forme si primitive et si naturelle, si vivante, si pure et si majestueuse, que, plongé en quelque sorte dans une lumière céleste, il se sent immédiatement convaincu de la vérité et se livre à elle sans réserve. Ensuite cette distinction entre la Parole de Dieu et l'Ecriture est provenue de l'ancienne erreur fondamentale qui voit dans la révélation, la communication immédiate d'une *doctrine* religieuse *formulée*. Cette distinction part sans contredit d'une idée fort juste, le besoin de ne pas confondre la révélation et la sainte Ecriture. Mais comme par la première on entend la promulgation immédiate de certains dogmes déterminés, on ne réussit pas à effectuer la distinction.

Tout s'explique et s'éclaircit, au contraire, dès qu'au terme : Parole de Dieu, nous substituons celui-ci : *révélation divine*. La Bible devient alors tout simplement le document de la révélation. Elle est sans contredit dans un rapport très étroit avec la révélation, sans toutefois se confondre avec elle. Il importe à la théologie moderne de faire disparaître l'identification de la révélation et de la Bible, pour cela elle doit se garder par dessus tout de voir dans la Bible la Parole de Dieu dans un sens quelconque. Dans l'intérêt de la clarté, il serait bon de renoncer, une fois pour toutes, à cette expression : Parole de Dieu. et de s'en tenir aux termes : révélation, Ecriture-Sainte. Le mot Parole de Dieu doit être réservé pour désigner la connaissance religieuse universelle exprimée en paroles, c'est-à-dire identique chez tous ceux qui ont des connaissances religieuses,

parce qu'elle est objectivement adéquate et par conséquent valable pour tous.

Pour savoir ce que la sainte Ecriture enseigne sur son inspiration, il faut distinguer en tout premier lieu les deux Testaments.

Nulle part l'Ancien Testament ne se donne pour inspiré et surtout pas à la manière de l'ancienne dogmatique. Il y est encore moins question de l'inspiration des écrits qui nous ont été conservés. Du reste l'Ancien Testament ne présente comme faisant partie de la révélation que la loi et certains oracles prophétiques. Ce n'est que chez les Juifs contemporains de Jésus-Christ qu'on trouve une notion de l'inspiration de l'Ancien Testament assez semblable à celle que nos théologiens adoptèrent plus tard.

Jésus considère l'ancienne alliance comme une révélation ; c'est sous son influence qu'il a été élevé ; il la cite fort souvent, mais avec liberté, en s'attachant plutôt aux idées fondamentales qu'aux détails, sans viser à dégager la vérité objective comme le ferait un commentateur ayant recours aux procédés scientifiques. Le Seigneur ne fait pas de l'exégèse proprement dite, mais, relevant certaines grandes idées, il s'en sert pour éclairer certaines questions qui étaient encore obscures pour les scribes, ses contemporains. Il ne touche pas aux questions critiques, et méprisant fortement le sens convenu et traditionnel, il s'attache à la signification réelle sans prétendre savoir des choses qui ne rentraient pas dans sa mission et en éludant toutes les questions curieuses.

Jésus sait que sa révélation est supérieure (Jean VII, 19, 22 ; X, 3 ; Math. XIX, 8, 23, 38 ; Jean V, 45) à celle de l'Ancien Testament, tout en reconnaissant l'autorité des écrits sacrés, sans la faire jamais dépendre de l'inspiration. Quand il dit que pas un iota ne passera, il s'agit non pas des écrits, mais de la loi. (Math. V, 18.) Il reconnaît, sans doute, que David et les prophètes ont été inspirés (Math. XXII, 43), mais il ne s'explique pas sur le mode de cette inspiration, pas plus qu'il ne la réclame pour leurs *écrits*. On peut même conclure qu'il ne partageait pas les idées de ses contemporains sur l'inspiration,

du fait qu'il leur reproche souvent leur manière de concevoir l'Ecriture et de s'en servir, qui les empêche de la comprendre.

Ne s'étant pas prononcé sur la question de l'inspiration, Jésus n'avait pu donner à ses apôtres des instructions à ce sujet. Aussi partagent-ils les idées courantes des Juifs ; il n'y a entre eux que la différence entre l'esprit de la Nouvelle Alliance et celui de l'Ancienne. Sans avoir la même rigueur que la théorie de nos anciens théologiens sur l'inspiration de l'Ancien Testament, celle des apôtres est analogue à la leur. La seconde épître de Pierre (I, 21) présente même l'inspiration comme un état psychologique éminemment passif. Sans le dire nulle part expressément, les auteurs du Nouveau Testament paraissent avoir étendu l'inspiration aux écrits.

Quelle est la portée dogmatique de ce fait ? Il tient de très près à un autre : l'exégèse fort particulière que les écrivains apostoliques font des textes de l'Ancien Testament. Or, comme l'amour de la vérité doit passer avant l'autorité de la dogmatique et de l'église, il n'est pas permis de considérer l'exégèse des écrivains apostoliques comme faisant loi. Ils prennent avec le texte des libertés qu'aucun exégète ne se permettrait aujourd'hui; tout en admettant l'inspiration, ils ont des allures fort libres. Non-seulement ils citent de mémoire, ce qui peut parfois tirer à conséquence (Mich. V, 1; Math. II, 6), mais ils allèguent la traduction souvent fautive des Septante ; c'est surtout le cas de l'épître aux Hébreux; et quand ils citent le texte original, ils en donnent souvent une explication fautive, soit qu'ils l'empruntent aux écoles juives, soit qu'elle vienne d'eux-mêmes. (Esa. LIII, 4; Math. VIII, 17; 1 Pier. II, 24.) Saint Paul, suivant les circonstances, donne même deux interprétations différentes du même texte. (Gen. XIII, 15 ; Rom. IV, 16, 18; Gal. III, 16.) Pour tout dire, en un mot, il leur arrive très souvent de mettre leurs propres pensées dans le texte de l'Ancien Testament.

Les Juifs contemporains du Seigneur n'étaient nullement dans les conditions voulues pour comprendre l'Ancien Testament et particulièrement les prophètes. Ils n'avaient pas les

règles herméneutiques indispensables pour une exégèse objective. Les premiers chrétiens n'étaient pas mieux partagés. Et toutefois ils étaient encore plus tenus que les Juifs de comprendre l'Ancien Testament : puis qu'ils voyaient en Jésus de Nazareth celui qui avait réalisé les promesses faites aux pères, ils devaient légitimer leur foi. Que faire en présence d'une tâche devant laquelle ils ne pouvaient reculer, bien qu'ils fussent à tous égards impropres à l'entreprendre ? Hors d'état de bien interpréter la prophétie de l'Ancien Testament, il fallut s'adresser à la divination. On eut donc recours à la méthode exégétique des Juifs contemporains, tout en la mettant au service d'un esprit différent. La distinction entre la vraie explication et l'application leur échappe ; ils n'aperçoivent pas non plus celle qui existe entre la prophétie proprement dite et le simple parallélisme historique. Tel passage de l'Ancien Testament rappelle immédiatement et involontairement telle donnée évangélique et *vice versâ* ; ils cherchent dans la Bible leurs idées chrétiennes, et partout où ils les trouvent, ils voient une prophétie. Ils cherchent dans leurs idées chrétiennes le moyen de s'expliquer tout ce qui dans l'Ancien Testament leur a paru jusqu'à présent énigmatique. Le rapport typique incontestable entre les deux alliances fut la source inépuisable d'une foule d'interprétations sans valeur objective. Au fait, les écrivains du Nouveau Testament n'ont jamais cherché dans l'Ancien des preuves proprement dites de leurs convictions chrétiennes ; ils y trouvent simplement de nombreux échos de leurs convictions arrêtées qui reçoivent de cette circonstance une confirmation nouvelle. Evidemment la porte était large ouverte à tous les écarts de la subjectivité, et cela d'autant plus aisément que leurs idées sur l'inspiration surnaturelle du code sacré ne leur permettaient pas de le considérer sous le point de vue historique. En face d'un pareil livre, l'interprétation spirituelle devait leur apparaître comme la seule bonne, c'est-à-dire l'interprétation de ces objets auxquels s'attache tout spécialement l'intérêt religieux, au moyen d'une divination éclairée par des charismes. Or, pour les premiers chrétiens, tout l'intérêt religieux se concentrait sur les événements de la

vie du Sauveur et sur les espérances du futur accomplissement glorieux de son règne. Ils mettaient en rapport avec ces pensées l'Ancien Testament tout entier et surtout les passages les plus obscurs. Ils étaient pleinement convaincus que chaque parole de l'Ancien Testament leur était expressément et directement adressée par Dieu lui-même. Et dans ce que cette parole semblait leur dire, ils trouvaient, à n'en pas douter, le sens propre qu'elle avait primitivement en vue. Saint Paul lui-même exprime clairement cette conviction comme un enseignement. (Rom XV, 4; IV, 23, 24; 1 Cor. IX, 10; X, 11.) Les écrits de l'Ancien Testament avaient cessé d'être un texte; ils étaient devenus un simple motif, un prétexte pour la formation d'idées en rapport avec l'économie évangélique. Comment en aurait-il été autrement, puisqu'il était de foi que les prophètes avaient écrit, non pas pour leurs contemporains, mais pour les chrétiens? (1 Pier. I, 12.) Ajoutons encore que les auteurs du Nouveau Testament citaient de mémoire sans avoir égard au contexte. De plus, il y avait dans l'Ancien Testament bien des choses qui choquaient l'esprit nouveau. Que faire alors, puisqu'ils partaient de l'hypothèse que ces livres inspirés de Dieu ne pouvaient absolument pas se trouver en désaccord avec la vérité suprême, la vérité évangélique? C'est ainsi que s'ouvrit abondante la source de l'interprétation allégorique à laquelle les hommes de toutes les religions ont largement puisé.

Tel est le genre d'interprétation auquel les écrivains de la Nouvelle Alliance furent réduits, en partant de l'hypothèse de l'inspiration surnaturelle des documents de l'Ancienne. Bien loin d'être confirmée, l'hypothèse se trouve ainsi renversée par les conséquences auxquelles elle a abouti.

Reste la question plus importante de l'inspiration du Nouveau Testament. Il suffit d'avoir le moindre discernement du Saint-Esprit pour avoir l'impression que s'il est dans ce monde un livre inspiré au sens de 2 Tim. III, 16, 17, c'est bien notre Nouveau Testament. Il suffit de le comparer avec les produits de la littérature contemporaine du moment de la composition, pour voir, à tous égards, la profonde différence. Mais le Nouveau Testament se donne-t-il lui-même comme

provenu de l'inspiration? On n'a guère qu'une preuve *a priori*; qui conclut *a minore ad magis* : l'Ancien étant inspiré, à plus forte raison le Nouveau Testament, dont la révélation est beaucoup plus claire, doit-il l'être aussi. Rien de plus faux, si on entend dire par là que les écrivains du Nouveau Testament ont fait plus de cas de leurs écrits que de ceux de l'Ancien. Une telle prétention leur aurait paru blasphématoire. Si on veut simplement dire que l'Ancien Testament étant inspiré, il faut conclure que le Nouveau doit l'être aussi, nous savons, par tout ce qui précède, que la base de ce raisonnement est fausse. On évite de répondre directement à la question en insistant sur un fait incontestable, sur l'inspiration des apôtres et sur les promesses diverses que Jésus leur a faites à ce sujet. Toutefois la promesse du Paraclet n'est pas faite aux apôtres seuls, mais à tous les fidèles sans distinction; et c'est bien aussi sur tous les disciples qu'il descendit à la Pentecôte. Tous les membres du concile de Jérusalem y ont également part. (Act. XV, 23.) Enfin il n'est nulle part parlé de l'inspiration de leurs écrits; il n'est jamais dit qu'il leur ont été dictés par le Saint-Esprit. Le Nouveau Testament ne sait rien d'une inspiration spéciale, spécifiquement différente, comme le prétend l'orthodoxie, à laquelle les écrivains sacrés auraient eu part pour composer leurs écrits. D'abord l'idée a les plus étranges conséquences. On ne comprendrait pas pourquoi les auteurs sacrés auraient été animés d'un autre esprit, quand ils écrivaient telle lettre peu importante, que quand ils prêchaient les grandes vérités de l'Evangile qui devaient plus tard être enseignées dans leurs écrits. Le seul livre qui réclame expressément pour lui l'inspiration, c'est l'Apocalypse (I, 10; III, 6; XVII, 3; XIX, 10), à laquelle les orthodoxes ont de tout temps eu beaucoup de peine à l'accorder. Et encore l'Apocalypse réclame-t-elle cette inspiration pour l'auteur recevant les visions prophétiques et non pour l'écrivain les confiant à l'écriture.

En somme, on ne peut alléguer que deux passages. Dans le premier (1 Tim. V, 18), le mot *l'ouvrier est digne de son salaire*, paraît bien cité comme scripturaire. Or ce verset ne se trouve nulle part cité dans l'Ancien Testament, tandis qu'il semble

avoir été prononcé par Jésus. (Luc X, 7; Math. X, 10.) L'auteur a l'air de ranger l'Evangile de Luc dans l'Ecriture et de la coordonner à l'Ancien Testament; cela est d'autant plus probable que la première partie du verset est bien empruntée à l'Ancien Testament. (Deut. XXV, 4.) — Mais le mot, ainsi dit l'Ecriture, peut tout aussi bien se rapporter à la première qu'à la seconde partie du verset. — Quant au second passage (2 Pier. III, 15, 16), *le reste des Ecritures*, il peut sans doute s'appliquer à autre chose qu'à l'Ancien Testament, toutefois cette explication est loin d'être la plus naturelle. Supposé que ce passage plaçât les épîtres de Paul sur le même pied que les écrits de l'Ancienne Alliance et les présentât conséquemment comme inspirés, il faudrait se rappeler que cette épître est d'une authenticité plus que douteuse, et que ce passage contribue puissamment à la rendre telle aux yeux de quiconque est au courant de l'histoire du canon du Nouveau Testament. Dans d'autres passages cités en faveur de l'inspiration verbale du Nouveau Testament (Math. X, 19, 20; Marc XIII, 11; Luc XII, 11, 12; XXI, 12-19; 1 Tim. IV, 1; 1 Cor. II, 13), il n'est nullement question de l'inspiration des *écrits*.

Il est vrai que le Seigneur a promis le Saint-Esprit à ses apôtres et cela en vue de leur mission. (Math. X, 1; Jean XIV, 16; XX, 21-23; Luc XXIV, 46-49; Act. I, 8.) Le langage de l'apôtre saint Paul confirme la même manière de voir. (Act. XIII, 2; XVI, 6-10, 14; Rom. XV, 19; 1 Cor. II, 4; 1 Thes. I, 5.) Mais tout cela ne peut rien prouver en faveur de l'inspiration des *écrits*, que si on raisonne avec Gaussen dans l'hypothèse que la mission des apôtres consistait principalement à mettre par écrit l'histoire et la doctrine du Sauveur. Mais cette hypothèse a beau être une conséquence parfaitement logique du point de vue de l'ancienne théologie, qui confondait la révélation et la Bible, elle n'en est pas moins insoutenable historiquement; Jésus n'a jamais ordonné à ses apôtres d'écrire; la plupart n'ont rien écrit, et pour ceux qui l'ont fait la prédication passait avant tout. Paul, qui a le plus écrit de tous, ne fait pas exception.

Pour tout lecteur impartial, la Bible se présente comme un

recueil fait d'après les procédés historico-critiques de livres obtenus par les procédés littéraires ordinaires. Rien ne recommande la théorie dogmatique traditionnelle sur leur origine et leur inspiration. Qui peut soutenir que les livres historiques de l'Ancien Testament ont été dictés à leurs auteurs par le Saint-Esprit, alors que le contenu se trouvait déjà dans la tradition orale ou écrite? Mais ils en réfèrent eux-mêmes à des sources écrites! Et les livres poétiques? Dicte-t-on de la poésie? S'imagine-t-on le Saint-Esprit dictant des proverbes qui sont justement le produit de l'expérience des hommes? Quelle monstruosité que de soutenir que le Saint-Esprit eût pu dicter l'*Ecclésiaste* ou le *Cantique des cantiques!* Qui ne sait que les derniers prophètes ont à bien des égards copié les premiers? — Pour ce qui est du Nouveau Testament, non-seulement il ne produit pas l'impression d'avoir été dicté, mais encore aucun auteur ne se donne comme écrivant simplement ce que le Saint-Esprit lui dicte. Ils se comportent toujours comme des écrivains ordinaires, et, bien loin de prendre la plume sous une impulsion étrangère, ils se rendent parfaitement compte des motifs qui la leur mettent à la main. (Luc I, 1-4; Jean XX, 30, 31; 1 Jean I, 1-4; Rom. I, 11-15; XV, 15, 16; 1 Cor. I, 11.) Si on en excepte les auteurs des livres historiques et celui de l'Apocalypse, ils estiment écrire non pas en vue de la postérité et de la chrétienté tout entière, mais pour leurs contemporains seuls et en vue de leurs circonstances et de leurs besoins particuliers. Ils citent leurs sources, leur propre témoignage (Jean XIX, 35; 1 Jean I, 1-3), celui d'autres écrivains (Luc I, 1-3); ils profitent des travaux d'autrui. Comment saint Luc aurait-il écrit sous la dictée quand il expose, au début de son évangile, les raisons qui l'ont porté à choisir sa méthode d'exposition? Pour soutenir que c'est ici le Saint-Esprit qui parle, raisonne et dicte, il faut avoir perdu le sens du vrai.

Quand les auteurs sacrés donnent des réflexions et développent des idées théologiques, ils les présentent évidemment comme le fruit de leurs études et de leur expérience. C'est là ce qui donne de la fraîcheur et de l'attrait à leur composition. Voilà pourquoi ils ne sont pas tous frappés des mêmes ques-

tions et pourquoi aussi ils les exposent diversement. Suivant les circonstances et les besoins, le même auteur ne présente pas le même sujet de la même manière ; on voit qu'il fait effort pour le comprendre et l'exposer toujours mieux. Ce phénomène est surtout visible chez saint Paul. Il se rend parfaitement compte de l'originalité de son évangile et de sa valeur, comparé à la prédication des autres apôtres. (Rom. II, 16 ; XVI, 25 ; 2 Tim. II, 8.) Ils usent de leurs sources littéraires comme tout le monde, en consultant leurs besoins et leur caractère. Saint Paul parle-t-il sous la dictée du Saint-Esprit, ou raconte-t-il une douloureuse expérience Rom. VII, 7 ? Que devient la théorie orthodoxe quand on voit saint Paul faire le récit de ses luttes, de ses doutes, présents et passés ? Notez avec cela que sa forme littéraire porte l'empreinte de sa forte individualité. Ajoutez que beaucoup de ces écrivains trahissent ouvertement leur inexpérience dans l'art d'écrire. Cela aussi sera-t-il mis sur le compte du Saint-Esprit ? Comme la forme défectueuse rend souvent l'intelligence du fond difficile, le Saint Esprit en se livrant à ces enfantillages aurait été de plus à l'encontre de son but.

Il est donc manifeste que le Nouveau Testament ne s'attribue pas l'inspiration, au sens dogmatique, que les apôtres ont imputée aux écrits de l'Ancien Testament. Comment en douter quand on voit la primitive église, d'abord après les apôtres, ne connaître d'autre Ecriture-Sainte que les seuls écrits de l'Ancien Testament, en faire la seule autorité décisive et s'en servir exclusivement pour la prédication et l'édification ? La chose était toute naturelle. Les lecteurs de nos traités du Nouveau Testament, qui les avaient vu composer sous leurs yeux, ne pouvaient pas s'imaginer qu'ils eussent été composés autrement que tout autre livre, et qu'il fallût faire une exception pour eux comme pour ceux qui composent l'Ancien Testament. Il fallait des circonstances historiques pour amener les fidèles à mettre les nouveaux écrits sur le même pied que les anciens. L'histoire nous montre que la chose n'eut lieu que peu à peu, lentement. On ne pouvait tarder d'entrer dans cette voie, où s'essayent Ignace et Polycarpe, et même déjà l'épître de Bar-

nabas ; car enfin on devait faire au moins autant de cas des enseignements du Sauveur que de ceux de l'Ancien Testament. Les évangiles devenant bientôt l'unique source, ne tardèrent pas à prendre le même rang que les écrits de l'Ancien Testament. Ce n'est toutefois qu'à partir de Théophile d'Antioche, en 180, qu'ils sont regardés comme inspirés et placés par tous sur le même pied que les écrits de l'Ancien Testament.

Nous n'avons jusqu'ici examiné qu'un des côtés de la question. Car si l'Ecriture ne se donne pas pour inspirée, il est certain d'autre part qu'elle nous fait bien l'impression de l'être. La chose ne saurait être douteuse pour quiconque partage la piété du Nouveau Testament. S'il est un dogme d'origine religieuse, et s'appuyant sur les déclarations de la conscience chrétienne la plus spontanée, c'est bien celui de l'inspiration de la Bible. Ce dogme n'est qu'une tentative de formuler l'impression que le fidèle éprouve au contact de la sainte Ecriture, soit spontanément, soit à la suite de la réflexion. C'est l'expérience de tout chrétien évangélique, que la Bible est non-seulement un moyen de grâce, mais un moyen de grâce indispensable. La sainte Ecriture est un moyen unique de l'activité divine ; on sent en elle l'action de forces surnaturelles et divines se déployer avec une fraîcheur, une spontanéité à nulle autre comparable, une vraie incarnation des vertus salutaires, et de la vérité dans toute leur pureté et plénitude. Quiconque a le sens des choses religieuses doit avoir fait cette expérience. En un mot, la Bible se légitime comme le livre religieux par excellence 2 Tim. III, 16, 17.

Pour expliquer ce fait incontestable, le fidèle a recours à l'idée d'une activité spéciale de Dieu pour la composition de ce livre, et il l'appelle inspiration. Jusqu'ici tout est légitime et logique. Mais nous nions que le dogme traditionnel rende complétement et avec fidélité le fait d'expérience que le croyant éprouve le besoin de formuler. L'orthodoxie prétend faire provenir l'Ecriture exclusivement de l'activité divine, et ce n'est nullement là l'impression immédiate que le livre nous produit. Sa parfaite humanité s'impose à nous tout aussi impérieusement. Bien loin de s'exclure, les deux facteurs nous apparaissent inséparables,

et s'illuminant, se complétant l'un l'autre. C'est de son côté justement individuel et humain que l'Ecriture tire cette fraîcheur, ce charme qui nous saisissent profondément. Cette immanence, cette pénétration réciproque des deux éléments est ce qui paraît au fidèle familier avec l'Ecriture, son trait le plus caractérisque. Eh bien, ce côté du problème, la théorie de l'inspiration plénière ne saurait nullement l'expliquer. Dans ces joies, dans ces luttes, dans ces idées qui partent du cœur chez les écrivains sacrés, elle est réduite à ne voir que des fictions, du docétisme, des airs divers que le Saint-Esprit joue sur divers instruments. Si elle était prise au sérieux, cette théorie affaiblirait nécessairement l'influence du livre, elle ne pourrait manquer d'étouffer la vie qui l'anime. La Bible ne nous touche et ne nous gagne par rien tant que par sa franche humanité. Comment réussissons-nous tous à en faire un livre d'édification, si ce n'est en cherchant à reproduire tout son contenu dans sa complète individualité historique?

Au lieu de nous donner la clef du problème, la théorie de l'inspiration plénière a méconnu sa vraie nature pour se lancer dans l'aventureux et l'inexplicable. C'était là la conséquence inévitable à laquelle on devait aboutir, du moment où on méconnaissait la nature de la religion et de la révélation, et où on avait à tenir compte des prétentions romaines à l'infaillibilité.

Le point de départ et les besoins donnés, on devait immanquablement développer la théorie dans le sens que nous avons indiqué. Aussi est-ce bien à tort qu'on a prétendu repousser l'idée de l'inspiration mécanique comme un luxe, tout en voulant conserver au dogme traditionnel le rôle qu'on lui faisait jouer jadis pour la piété et pour la théologie. On ne peut avoir des productions littéraires infaillibles que dans deux cas : si les écrivains sont infaillibles, c'est-à-dire si leur illumination est absolue, leur développement religieux et moral parfaitement normal ; ou s'ils ne sont pas les auteurs de leurs livres, mais les simples instruments de l'Esprit de Dieu infaillible. Il faut qu'ils ne puissent absolument rien mêler du leur à l'œuvre divine. Comme on ne peut songer à la première alternative, il

faut se lancer résolûment dans la seconde, en dépit de la psychologie et des faits.

Méconnaissant dans l'Ecriture tout ce qu'il y a de beauté et d'aimable sublimité, pour en faire une caricature fantastique, la théorie de l'inspiration plénière ne pouvait se maintenir à la longue. On a dénaturé et faussé le livre, tout cela pour manquer entièrement le but poursuivi. La théorie de l'inspiration absolue fût-elle aussi vraie qu'elle l'est peu, la Bible ne satisferait pas les besoins qui lui ont donné naissance. Il y a ici deux faits que les plus intrépides défenseurs de la plénière ne sauraient méconnaître, bien qu'ils les scandalisent fort : le texte actuel, produit du travail critique des siècles, ne saurait être verbalement inspiré ; il n'existe pas d'exégèse officielle, authentique. Notre Bible devrait être faite tout autrement qu'elle ne l'est pour jouer le rôle qu'on prétend lui imposer. Qu'on songe aux tours de force, aux violences que, pendant des siècles, les théologiens ont dû se mettre sur la conscience pour soutenir leur théorie !

Les théologiens s'aperçurent donc peu à peu que la théorie était insoutenable. Du moment où les écrivains sacrés n'étaient plus que de simples porte-voix de Dieu pour parler aux hommes, leurs écrits ne devaient pas porter la moindre trace d'imperfection humaine. Il fallut se dire qu'on s'était trompé dans cette attente. On se trouva tout naturellement mis en demeure d'améliorer la théorie sans abandonner son point de départ, ce qui ne permettait pas d'aboutir. On chercha à limiter l'objet de l'inspiration proprement dite.

Calixte ouvrit la voie en adoptant une distinction favorite des catholiques entre *revelatio* d'une part, et la simple *assistentia* ou *directio* de l'autre. La révélation n'aurait porté que sur *ea quæ redemptionem et salutem generis humani concernunt*. Pfaff distingue avec plus de soin encore : *a)* une *revelatio in ignotis*, *b)* une *directio et gubernatio in cognitis ; c)* une *permissio in suis ipsorum notionibus admiscendis*. Baumgarten et Tœllner rejettent l'idée d'une inspiration passive. A partir de ce moment on restreignit l'inspiration aux éléments purement religieux. On eut beau renoncer peu à peu à l'inspiration littérale, le but qu'on

se proposait n'était pas atteint. La distinction entre une portion inspirée et une autre, non inspirée, dans la Bible, n'est pas seulement en désaccord avec la théorie traditionnelle, mais elle ouvre la voie à l'arbitraire individuel et elle est impraticable. Tout dans la Bible se rapporte directement ou indirectement à la révélation ; nul n'est en état de tracer la limite entre l'élément religieux et celui qui ne l'est pas. Le trait caractéristique du volume c'est d'être à tous égards un livre éminemment religieux. De toutes les distinctions, la moins heureuse serait celle qu'on prétendrait établir entre le fond et la forme. Qui peut établir cette distinction dans un objet vivant? Mais c'est surtout par la forme que la Bible manifeste sa divinité! Ce qui nous subjugue en elle, ce ne sont pas les nouveautés religieuses, mais la manière vraiment divine de parler des choses divines, même quand elle se borne à dire des choses qui nous sont familières. Cette distinction entre le fond et la forme montrait qu'on ne s'apercevait pas de ce que la Bible a de particulier ; qu'on était tout disposé à sacrifier l'inspiration des mots à celle des choses, parce qu'on regardait la première comme le point particulièrement faible de toute la théorie. C'est ne pas se comprendre soi-même que de prétendre conserver l'inspiration des choses tout en faisant bon marché de celle des mots. Les deux éléments ne sont-ils pas inséparables? Existe-t-il des pensées sans des mots? Plus le langage est vivant et pur, plus la pénétration de l'idée et des mots est intime, profonde. La chose est vraie non-seulement dans les détails, mais encore dans l'ensemble. Il est en effet permis de parler d'une langue de la Bible.

Aussi a-t-on eu recours de nos jours à un autre expédient. N'insistant plus sur une inspiration directe des écrits on a parlé de celle des auteurs. Celle-ci est plus facile à prouver ; elle explique les faits religieux qui ont provoqué la formation de la théorie traditionnelle ; elle suffit pour justifier la valeur normative que nous reconnaissons à l'Ecriture. Du reste pour qui comprend bien celle-ci, l'hypothèse d'une inspiration spéciale devient superflue. Les écrivains sacrés et spécialement ceux du Nouveau Testament, se distinguent pour tous les temps de tous les autres en ce qu'ils ont été acteurs dans l'œuvre de la révé-

lation et, quoique d'une façon subordonnée, ses organes. Ce trait caractéristique, ils l'ont indépendamment de toute activité littéraire. Cette position historique nous autorise déjà à déclarer *à priori* que leur conscience religieuse est tout à fait particulière et à reconnaître sa valeur normative pour tous les temps. Ces hommes n'appartiennent pas seulement à l'époque dans laquelle la révélation s'effectue d'une façon immédiate; mais ils lui appartiennent d'une manière telle que, dans une mesure quelconque, une partie essentielle de cette révélation s'effectue en eux, savoir l'inspiration subjective et intérieure. Celle-ci devient tout naturellement la part de ceux qui agissent pour produire chez autrui l'autre élément essentiel de la révélation, extérieur et objectif, savoir la manifestation divine. Comme ceux à qui cette inspiration a été confiée, ils possèdent la vraie intelligence de la manifestation divine; ils sont les seuls commentateurs authentiques de la révélation. Il faut se rappeler ici les réserves qui résultent de tout ce qui précède. L'inspiration demeure toujours en dessous de son corrélatif, la manifestation; pour ce qui est du Nouveau Testament, c'est en Christ que se trouve toute l'inspiration proprement dite, comme l'unique porteur actif et réel de la manifestation divine. De sorte que c'est de Jésus que les apôtres ont reçu leur inspiration et que c'est d'après ses rapports avec celle du Maître qu'elle doit être appréciée. Pour tout le reste, par suite de leur position historique, leur conscience religieuse possède quelque chose de primitif, non-seulement la force et la fraîcheur primitives, mais tout particulièrement la pureté. Chez eux seulement nous saisissons sur le fait et d'une manière immédiate l'impression qu'à son entrée dans le monde la révélation a produite dans les cercles les mieux préparés à la recevoir. Or, conformément à toute la loi de l'histoire, l'impression immédiate doit avoir possédé une force et une pureté particulières, telle qu'on n'en pouvait plus tard éprouver de semblable, puisqu'elle devait être, à plusieurs égards, le résultat des facteurs historiques. Nous ne pouvons contempler le pur reflet de la révélation dans la conscience humaine que chez ceux qui ont été tellement affectés par son impression subite et surprenante, qu'ils ont d'abord pris à son

égard une attitude éminemment réceptive, sans avoir eu le temps de mettre par la réflexion ces impressions d'accord avec les idées courantes dans leur milieu historique. Ce fut là le cas de tous les apôtres, à l'exception de saint Paul, chez lequel le travail de la réflexion et de l'appropriation est déjà commencé. Voilà pourquoi il est si important que le Seigneur ait eu dans son entourage le plus immédiat des hommes qui eussent si peu de part à la culture proprement dite de leur époque. Justement parce que l'image de leur Sauveur planait au-dessus d'eux, lumineuse et vivante, le Saint-Esprit, en leur rappelant le Seigneur et ce qu'il avait dit, pouvait compléter ce qui leur manquait encore en intelligence et les tenir heureusement à l'écart des fâcheuses influences du monde. Voilà pourquoi nous ne devons pas être surpris de contempler dans le tableau historique que ces hommes nous ont laissé du Sauveur une grande pureté jointe à beaucoup de force, une piété chrétienne idéale répandant son éclat sur tout ce qui l'environne. En tenant compte de ces faits, en nous rappelant la position historique que nous occupons par rapport aux apôtres ; en nous disant que notre conscience religieuse est dérivée de la leur, il nous est impossible de ne pas accorder à leurs sentiments religieux une valeur normative pour les nôtres, et pour ceux des chrétiens de tous les temps. La même valeur s'étend par conséquent à l'exposition qu'ils ont faite de leur piété, et qui en est devenue l'expression classique ; à toute leur prédication évangélique qui ne nous est parvenue que sous la forme écrite.

Les apôtres et les écrivains sacrés en général étant inspirés, bien qu'à des degrés divers, leurs écrits doivent avoir part à cette inspiration comme aussi tous les autres produits de leur activité intellectuelle. Il faut donc considérer ces livres comme inspirés. Du reste rien n'indique qu'en écrivant ces hommes aient eu une inspiration spéciale différente de celle qui animait leur vie entière. Cette conséquence parfaitement logique de l'ancienne théorie, ne permettrait pas de se rendre compte d'une façon quelque peu claire de ce qu'a dû être la vie de ces hommes. Serions-nous peut être obligés d'en venir là par le seul fait que nous avons reconnu l'inspiration des apôtres et

des prophètes? Nous dira-t-on peut-être que cette inspiration a pu avoir lieu au moment où ils se mettaient à écrire? Cela étant, nos livres sacrés se présentent en fait comme produit d'une inspiration spéciale. Mais cette substitution est de tout point inadmissible. D'abord il suffit de jeter un coup d'œil sur nos livres scripturaires pour recevoir l'impression positive qu'ils ont été composés dans un moment de grande sobriété littéraire. D'autre part il est impossible de faire coïncider chronologiquement le moment de la rédaction des écrits avec celui de la réception des inspirations temporaires qu'ils avaient. En effet comme l'inspiration, c'est là sa notion, interrompt le développement ordinaire de la vie provenant des déterminations propres, elle doit être nécessairement un état passager, momentané. Si elle était une manière d'être permanente elle ne pourrait se manifester comme l'explosion subite d'un élément essentiellement nouveau, sans aucun rapport conscient avec notre propre activité productrice. Justement parce qu'elle est quelque chose de positif, l'inspiration ne laisse pas le temps dont on a absolument besoin lorsqu'il s'agit d'écrire. En outre le fait de recevoir une inspiration et l'action d'écrire ne vont guère ensemble; de sorte qu'il est difficile de se les représenter comme s'accomplissant dans le même moment de la durée chez un individu. La résolution d'écrire et de plus la mise à exécution impliquent déjà la possession de quelque chose qu'on veut communiquer à d'autres par l'exposition. Il ne faut pas confondre la méditation avec la mise par écrit. Celle-ci suppose que la première est déjà terminée : on ne peut avoir l'idée de communiquer à d'autres les connaissances obtenues par l'inspiration avant de les avoir reçues. A l'instant même de l'inspiration, on se sentira d'autant moins porté à écrire que le travail mécanique réclamé par l'écriture contrarie l'inspiration qui implique toujours l'extase, dans une mesure quelconque. Or cet état est incompatible avec le fait d'écrire. Il peut fort bien arriver qu'il survienne une inspiration pendant qu'on écrit, mais il en résulte nécessairement une interruption de ce dernier acte. Admettons-nous que l'inspiration se poursuit pendant qu'on écrit? La chose ne paraît pas impos-

sible puisque le fait d'écrire est accompagné ordinairement d'une pensée très concentrée, très énergique qui implique une vive et profonde agitation de l'esprit. Mais alors cette pénétration des deux phénomènes l'un par l'autre ne serait qu'apparente. En effet si les pensées communiquées par l'inspiration achèvent de se compléter et de s'arrondir quand il faut les confier au papier, la chose a évidemment lieu au moyen de l'activité intellectuelle de celui qui écrit, et ce qui a l'air d'être inspiré est déjà en réalité l'activité propre de l'homme.

Les écrivains sacrés ont, il est vrai, eu des inspirations, et c'est en grande partie à l'inspiration qu'ils sont redevables de ce qu'ils ont déposé de connaissances religieuses dans leurs écrits. Mais l'inspiration n'était pas leur état habituel et ils n'ont pas rédigé leurs livres dans le moment même où ils étaient inspiré. En d'autres termes : *nos livres sacrés sont dus à la plume d'hommes qui ont été inspirés, mais ils ne sont pas les produits directs* de ces inspirations elles-mêmes. On ne peut donc pas dire que nos écrits aient eu part à l'inspiration dont leurs auteurs ont été favorisés d'une manière spécifique, à la quelle n'auraient pas participé tous les autres produits de leur activité spirituelle. Mais il serait possible qu'ils y eussent eu part d'une manière plus excellente. Le cas se sera présenté lorsque l'activité littéraire des prophètes et des apôtres les aura rendus particulièrement aptes à être les organes du Saint-Esprit. Ce plus ou moins de réceptivité aurait dépendu du jeu normal et de l'intensité de leur activité intellectuelle. Quand les deux se rencontraient au plus haut degré ils étaient tout particulièrement propres à leur vocation. Il fallait aussi tenir compte du plus ou moins de rapport de chaque activité particulière avec le but qui leur était assigné par leur mission.

Or la composition de livres faisait évidemment partie de la mission de quelques prophètes et de quelques apôtres. Il est vrai que chez ces derniers la prédication écrite fut reléguée au second rang. Ce n'est que dans le livre des Actes et dans l'Apocalypse qu'on paraît se préoccuper des besoins de la postérité. D'autre part, l'activité littéraire implique une plus grande intensité d'activité intellectuelle que l'exposition orale. Aussi

considérons-nous un livre comme le dernier produit de tous les efforts auxquels un homme s'est livré pour arriver à la connaissance. On est donc autorisé à admettre que dans les écrits officiels des apôtres et de leurs compagnons on sent à un degré particulièrement élevé l'activité de l'Esprit saint qu'ils avaient en partage.

Tout ce qui se trouvera dans la Bible sera donc inspiré, mais à des degrés divers. Ces divers degrés d'inspiration varient suivant la nature des livres, et suivant que leur contenu se rapporte plus ou moins à la vocation de prophète et d'apôtre.

Cette manière de concevoir l'inspiration, aujourd'hui généralement admise, n'est pas une simple modification de la doctrine traditionnelle qu'on se serait borné à débarrasser de quelques exagérations aventureuses. Aussi est-ce tout à fait à tort que les modernes parlent encore d'une inspiration de la sainte Ecriture. Les deux théories s'excluent décidément l'une l'autre. La théorie orthodoxe admet une inspiration directe des écrits par l'activité de l'Esprit, sans le concours de l'illumination habituelle de leurs auteurs. Les modernes ne voient dans l'inspiration des écrits qu'une conséquence tout à fait naturelle de l'illumination des auteurs. Les livres ne sont inspirés que pour les raisons suivantes : ils proviennent d'hommes qui sont éclairés par le Saint-Esprit agissant dans la conversion et la sanctification, et ayant de plus reçu des inspirations particulières comme agents, organes de la révélation, mais pas dans le moment où ils ont écrit. Il faut donc distinguer avec beaucoup de soin entre l'illumination des personnes et l'inspiration des écrits. La première, partie essentielle de la sanctification, est habituelle, permanente, la seconde accidentelle et momentanée. La doctrine ecclésiastique se fonde sur ce dernier fait ; la théorie moderne sur le premier. Il s'agit donc de deux conceptions à tous égards opposées qui aboutissent à des conséquences fort différentes.

L'infaillibilité absolue de la Bible est la conséquence inévitable de la théorie traditionnelle, qui n'a été imaginée que dans l'intérêt de cette infaillibilité que la théologie moderne nie tout aussi logiquement. L'illumination ne peut être que partielle parce qu'elle dépend de la sanctification qui n'est ja-

mais absolue. Les idées étant fondamentalement différentes on doit se garder de les exprimer par les mêmes termes. Que cela soit donc bien entendu : la Bible est pour nous, à titre de livre prophétique et apostolique, l'Ecriture sainte au sens le plus vrai et le plus relevé, mais nous ne lui accordons pas l'inspiration.

Il faudrait que les défenseurs de l'ancienne théorie voulussent bien renoncer, de leur côté, à faire passer autre chose sous son nom. Pour se débarrasser de l'idée, choquante entre toutes, de de la passivité, pour sauvegarder toutefois l'idée d'infaillibilité, ils ont imaginé un renouvellement absolu des apôtres et des prophètes, mais seulement pour le côté intellectuel et théorique de leur être. D'après Beck, qui paraît avoir ouvert cette voie nouvelle, les organes de la révélation n'auraient eu part à ce privilége que pour leur enseignement. Ainsi saint Pierre, comme apôtre, savait à merveille quels étaient les rapports entre le judaïsme et le christianisme ; mais saint Pierre, le simple chrétien, pouvait se tromper assez grossièrement. (Gal. II, 14, 18.) Comme si la conduite personnelle de l'apôtre n'était pas aussi un enseignement !

Philippi soutient la même idée, toujours en puisant ses arguments, *à priori*, dans le besoin d'une autorité infaillible qui lui paraît indispensable. Quand on lui objecte qu'une connaissance religieuse absolue ne saurait se trouver chez des hommes encore pécheurs, à bien des égards, il réplique en disant que l'homme connaît toujours la vérité avant de la vouloir. Et puis la doctrine évangélique est, dans l'essentiel, tellement aisée à comprendre, qu'elle se trouve à la portée non-seulement des saints, mais des pécheurs. Il défend aussi l'inspiration verbale, du mot, mais pas celle *des* mots.

Toutes ces tentatives ne prouvent qu'une chose : la doctrine traditionnelle est à prendre ou à laisser, mais il ne peut être question de l'améliorer. C'est une chose très louable sans doute que de renoncer à l'idée de l'inspiration extérieure, à la dictée, pour voir en elle le produit d'une union organique de l'esprit divin et des facultés humaines. Mais qu'on ne se fasse pas illusion ; qu'on renonce à se payer de mots : pour en venir là,

il faut abandonner l'idée de l'infaillibilité de la Bible. C'est là un sacrifice auquel on ne peut se résigner. Voilà pourquoi Philippi hésite sans cesse entre deux conceptions de l'inspiration, celle qu'on veut abandonner (l'inspiration momentanée), et celle qu'on prétend faire prévaloir (l'illumination habituelle). Pour sauvegarder l'absolue infaillibilité de la Bible, en restreignant l'inspiration au côté intellectuel, on est condamné (comme cela se voit clairement chez Beck), à revenir à la théorie de l'inspiration mécanique dont on déclare ne plus vouloir. Qu'est-ce qui fait que la communication divine surnaturelle des connaissances est en même temps un phénomène humain ? C'est qu'il ne s'agit pas d'une simple introduction de ces vérités dans la mémoire ; il faut se les approprier moralement et les faire pénétrer dans le centre de la vie individuelle, ce qui implique autant l'activité de la volonté que celle de l'intelligence. Aussi longtemps que l'activité de la volonté reste en arrière de la connaissance, celle-ci demeure défectueuse.

Le prélat Mehring a abandonné récemment les traits les plus caractéristiques de l'ancienne doctrine (inspiration directe des livres, inspiration spécifique au moment de la composition des écrits), tout en présentant une notion de l'inspiration qui sauvegarderait l'infaillibilité absolue de la Bible. Les auteurs auraient reçu par inspiration le contenu de la révélation ; ils nous l'auraient ensuite transmis par écrit sans aucune erreur, avec une fidélité irréprochable. Dieu aurait parlé immédiatement à l'âme des écrivains, comme il fit jadis à Moïse. (Nomb. XII, 6-8 ; Ex. XXXIII, 11.) La plus vulgaire fidélité à transmettre ce qu'ils avaient reçu, aurait ensuite suffi pour garantir leur infaillibilité.

L'auteur de ce dernier essai devient infidèle à son tour à la théorie traditionnelle, sans sauvegarder réellement ce qu'il prend sous sa protection. Il identifie la révélation avec l'inspiration, mais pas avec celle des livres. Cette notion de la révélation demanderait au surplus à être justifiée. Cette théorie ne supporte pas l'examen, quand on la met en présence des faits qu'elle se propose d'expliquer.

Concluons. Les tentatives modernes de restaurer l'ancienne doctrine sur l'inspiration ont prouvé que ce n'est là qu'une

fiction scientifique, provenue de préoccupations dogmatiques. C'est là une hypothèse sur l'origine de la Bible qui s'est donné les airs d'un axiome, et qui a été tout à fait hors d'état de rendre compte des faits. Sans elle on ne réussit pas à présenter la Bible pour ce qu'on veut qu'elle soit, parce qu'on s'imagine que la piété ne peut se passer d'une source religieuse extérieure, objective, revêtue d'une autorité absolue, contenant une doctrine religieuse immédiatement formulée et promulguée par Dieu et par cela même absolument infaillible. S'imaginant qu'un simple témoignage humain ne suffit pas, on s'aventure aussitôt à en réclamer un divin, *à priori!* Nous devrions savoir combien ils sont fallacieux ces arguments, qui, au nom de nos besoins religieux, nous font conclure à ce que Dieu doit avoir fait. C'est tout autrement qu'il faut raisonner : conclure de ce que Dieu a réellement fait à nos besoins réels. Et puis, serait-on donc bien avancé si on avait prouvé, par des arguments extérieurs, qu'on possède dans la Bible le code infaillible de la révélation, alors qu'une exégèse infaillible ferait défaut?

Ce n'est que de la fin du XVI[e] siècle que date cette doctrine traditionnelle. Dans les premiers siècles de l'église, on chercherait en vain une théorie développée de l'inspiration. Le besoin qu'on prétendit sentir au XVI[e] siècle ne s'étant pas manifesté auparavant, on se contentait d'idées fort générales qui se faisaient jour accidentellement. Tout est encore vague et flottant. Car si on prévoit la doctrine que ces déclarations préparent, il est des assertions qui la contredisent. Luther, Zwingle, Calvin eux-mêmes, tout en maintenant l'inspiration en général et en théorie, l'oublient souvent dans des cas concrets. Il ne pourrait être question pour nous de revenir à cette naïve obscurité des anciens âges sur cette matière. D'abord c'est une monstruosité d'abandonner quelque chose de précis pour retomber dans le vague et ensuite, pour l'essentiel, cette idée de l'inspiration antérieure au XVI[e] siècle n'est, après tout, que la théorie protestante, mais sous une forme grossière.

Les théologiens qui reconnaissent l'impossibilité de maintenir la théorie traditionnelle, présentent la Bible comme une œuvre

divino-humaine. Mais ce terme exclut toute idée d'imperfection humaine ; cette notion implique la pure et absolue pénétration de l'humain et du divin, comme la chose a eu lieu en Christ seul. Il ne peut être question de mettre sous ce rapport la Bible sur le même pied que Jésus-Christ.

Il faut donc renoncer à tous ces atermoiements et déclarer sans ambages que la Bible n'est pas inspirée. Je le fais d'autant plus librement que j'ai pleine et entière conscience de ne nier en rien sa force divine. Seulement la Bible n'est pas la source même de cette vie divine, mais un de ses fruits : la source c'est la révélation. Nous ne renonçons pas à la lumière et à la vie qui nous viennent surnaturellement du ciel au moyen de l'inspiration, en plaçant celle-ci dans la révélation même dont elle est la partie interne et subjective. L'essentiel c'est qu'en dehors de l'Ecriture on possède une révélation surnaturelle, sobre, riche, active et historique. Il est alors aisé de déterminer le rôle de l'Ecriture. Elle y gagne beaucoup ; elle se trouve débarrassée des fardeaux qu'elle ne peut décidément pas porter, qui la font sortir de son rôle naturel et qui troublent la belle harmonie de son organisme. Je suis d'accord avec les partisans de l'inspiration plénière pour le grand cas qu'ils font de la Bible, mais c'est pour d'autres raisons que les leurs. Tout a été tellement faussé et interverti dans cette question, que nous avons beaucoup de gens croyant à la Bible, et fort peu qui croient à la révélation. Ceux-là mêmes qui prennent ce dernier titre entendent par la révélation la Bible elle-même. Pour que la révélation soit pour nous ce qu'elle doit être, une lumière vive, il est indispensable d'user de beaucoup de liberté à l'égard de l'Ecriture. On l'a dit avec beaucoup de raison, la grande évolution que les laïques modernes sont en train d'accomplir par rapport à la connaissance religieuse, consiste en ceci : il faut chercher la pierre angulaire et le centre du christianisme non pas dans un livre, mais dans une personne ; non pas dans un système, mais dans des événements et dans des résultats historiques.

Examinons la dernière conséquence de la théorie traditionnelle : l'infaillibilité de la Bible, à tous égards. Si elle a été

écrite par le Saint-Esprit elle doit être à l'abri de toute imperfection, de toute erreur.

Bien loin d'élever cette prétention, l'Ecriture renferme des passages qui semblent supposer le contraire. (Luc I, 1-3 ; Rom. XV, 14, 15; 1 Cor. II, 31.) Rien n'était plus loin de la pensée du Sauveur que de faire rédiger par ses apôtres un manuel infaillible de toutes les vérités religieuses. Les apôtres n'ont jamais songé à rien faire de semblable ; ils n'ont pas même eu la pensée qu'on pourrait leur prêter un jour une intention pareille. (2 Cor. I, 24; 1 Cor. XIII, 29; Jacq. III, 2.)

Il en est tout autrement de notre ancienne théologie : d'une part la révélation étant à ses yeux la communication immédiate par Dieu d'un système de doctrines, dont la Bible est l'expression parfaitement adéquate, il faut que celle-ci soit infaillible, qu'elle contienne les idées religieuses et les maximes avec une exactitude logique et didactique irréprochable. D'autre part plus l'orthodoxie, faute de se rendre bien compte des besoins religieux, désire trouver dans la Bible une autorité extérieure infaillible sur laquelle la foi puisse s'asseoir avec certitude, plus elle doit insister sur le fait qu'elle doit être à l'abri d'erreurs de tout genre, même dans les choses les moins importantes et les plus accessoires. A son point de vue en effet, la différence entre l'essentiel et l'accessoire est vague et flottante.

Des postulats de ce genre ne doivent pas entrer en conflit avec des faits irrésistibles comme ce fut de bonne heure le cas avec celui-ci. Les représentants les plus décidés du passé sont obligés de reconnaître que l'infaillibilité de l'Ecriture ne peut être prouvée par les expédients jadis en usage : ils admettent des erreurs dans la Bible. Il ne peut plus être question, comme on l'a cru pendant quelque temps, de maintenir l'infaillibilité pour les seules matières religieuses, tout en accordant que l'erreur a pu faire invasion dans d'autres domaines. Car d'abord il n'est pas possible d'établir une ligne de démarcation entre les deux sphères; et ensuite on a été amené à reconnaître des erreurs dans plusieurs faits historiques de nature religieuse. Pour ne pas parler de l'Ancien Testament, il suffit de renvoyer à ce qu'on a appelé l'*Evangile de l'Enfance.*

Il faut aussi, au lieu de dresser une liste complète des erreurs, se borner à faire allusion à des choses reconnues. Les inexactitudes historiques sont plus importantes que celles qui portent sur la doctrine, parce que dans le cas des premières le jugement était plus à l'abri de toute influence subjective. Il est vrai, remarque Tholuck, qu'une orthodoxie anxieuse a cherché à repousser toutes les accusations sur ce point. Mais il a fallu recourir aux expédients les plus forcés pour arriver à une simple apparence de justification; de sorte que bien loin de produire l'effet d'une robe neuve sans couture, la Bible n'apparaît plus que comme un vieux vêtement couvert d'un nombre infini de pièces et de coutures. Il est bien vrai que les adversaires du christianisme voient des contradictions là où il n'y en a aucune; mais il n'est pas moins certain que dans beaucoup de passages, en comparant l'Ecriture avec elle-même, on constate des contradictions irréductibles, qu'on ne peut écarter que d'une manière fort peu satisfaisante. Mieux on connaît l'Ecriture plus on est amené à faire des aveux de ce genre; l'ignorance a seule le privilége de pouvoir se vanter de l'inspiration plénière. Car comment serait-on blessé par ce qu'on ignore? La main sur la conscience, de pareils apologètes de la Bible ne sentent-ils pas que pour atteindre leur but ils ont recours à des expédients qui violentent le sentiment du vrai?

Du reste ces apologètes négligent de démontrer leur thèse à l'égard de l'Ancien Testament. Et cependant c'est par là qu'ils devraient commencer, d'abord parce que les attaques de la critique ont surtout porté sur cette portion de la Bible, et ensuite parce que c'est à son occasion qu'on a tout premièrement formulé cette théorie de l'inspiration dont l'infaillibilité du Vatican est la dernière conséquence. Mais qui donc de nos jours aurait encore le courage de chercher à établir que l'Ancien Testament est libre de toute erreur? Il est bien vrai qu'on reconnaît plus que jamais sa haute importance religieuse et morale, et que son autorité historique a gagné en crédit comme celle d'Hérodote. Mais il est en même temps devenu toujours plus manifeste qu'il n'est nullement ce livre magique, miraculeux, que l'ancienne théorie fantastique de l'inspiration avait prétendu y

voir. L'Ancien Testament est un produit littéraire, le document historique d'une époque dont l'horizon religieux n'était que partiellement traversé par quelques rayons lumineux tandis que tout le reste était dans d'épaisses ténèbres. Il a donc tous les défauts qui s'attachent nécessairement aux premiers essais dans l'art d'écrire l'histoire. Il y a une foule de choses que l'historien doit passer au crible ; que d'idées qui sentent l'homme quand nous les jugeons au point de vue moral et côte à côte des pensées les plus pures, les plus nobles, les plus élevées ! C'est justement à l'occasion de l'Ancien Testament qu'on voit surgir dans toute leur force les graves difficultés qui résultent de l'identification de la Bible et de la révélation. C'est seulement en partant de cette hypothèse qu'on est amené à voir un exemple à suivre aujourd'hui encore dans tout fait biblique, soit directement ou indirectement. Comment s'accommoder alors de tant de traits de l'Ancien Testament ?

Pour ce qui concerne l'infaillibilité du Nouveau Testament il faut surtout insister sur l'usage que ses auteurs font de l'Ancien. Pour justifier l'exégèse qu'ils font, nous sommes contraints de donner aux passages un autre sens que celui qu'il leur donnait lui-même ; là où ils ont vu des prophéties messianiques directes nous ne pouvons en voir que d'indirectes. Ces passages, pris dans le sens qu'ils avaient pour les auteurs du Nouveau Testament, renferment donc des erreurs. Ils donnent pour argument des textes de l'Ancien Testament dépourvus de toute force probante, si tant est que le rapport qu'ils établissent fût justifiable comme simple explication. Faudrait-il admettre (ce que je ne saurais faire) que ces erreurs sont providentielles, elles n'en seraient pas moins des erreurs.

Venons-en maintenant à la question capitale : Le tableau que le Nouveau Testament nous présente de la personne du Sauveur est-il à l'abri de toute erreur? Il ne s'agit pas de savoir si, avec les données fournies par le Nouveau Testament, nous pouvons arriver à nous former de Jésus une conception historique, exacte, libre de toute erreur. Nous demandons seulement si tout ce qui est dit de son histoire, de son essence et de son œuvre, renferme quelque erreur, en prenant la chose dans le sens que les au-

teurs y ont attaché ? Pour ce qui est de l'élément historique, grâce aux efforts de l'ancienne herméneutique vraiment honteux dans leur absurdité, il est aujourd'hui reconnu que les quatre évangiles ne peuvent être ramenés à un parfait accord historique. On ne discute que sur le plus ou moins de désaccord. Nous ne parlerons pas des fautes de mémoire (Math. XXIII, 35; XXVII, 9; Marc II, 26; 1 Cor. X, 8); les inexactitudes pour dire le moins, dans le récit des discours du Seigneur touchent déjà à la doctrine. Il est du reste évident que les évangélistes ne nous ont pas conservé avec une parfaite exactitude les renseignements de Jésus sur l'eschatologie. N'y a-t-il au moins aucune inexactitude dans tout ce qui nous est dit sur la personne et sur l'œuvre du Sauveur ? Encore ici nous demandons à être bien compris. Il ne s'agit pas de savoir si, en faisant un usage scientifique de l'ensemble du Nouveau Testament, nous pouvons arriver à une notion parfaitement exacte de la personne et de l'œuvre du Sauveur. Ce point-là n'est pas en question. Mais pour peu qu'on veuille y réfléchir, on reconnaîtra qu'il ne peut être déclaré *à priori* qu'aucune erreur ne s'est glissée dans les renseignements des auteurs portant sur sa personne et sur son œuvre. Qui ne sait que la christologie des synoptiques diffère de celle du quatrième évangile, sans qu'elles se contredisent ou s'excluent ? Celle de saint Paul, qui diffère des deux autres, paraît même se modifier d'une épître à l'autre. Toutes ces christologies seraient-elles donc exactes de tout point, ou bien une seule d'entre elles aurait-elle droit à ce privilége ? Il n'y aurait qu'un seul cas dans lequel il serait permis d'affirmer qu'elles peuvent être toutes parfaitement exactes, si elles étaient les phases diverses d'une même conception, allant sans cesse en se développant et en se complétant. Mais qui donc se chargerait d'établir qu'il en est bien réellement ainsi ? L'apologiste de l'ancienne théologie a beau être angoissé à la pensée qu'il puisse se trouver dans le Nouveau Testament des idées christologiques demandant rectification, le fidèle naïf et simple dont l'esprit n'a pas été gâté par les théories des savants, est à l'abri de ces terreurs. Il sent à merveille que si on pouvait arriver à une conception parfaitement exacte du Sauveur autrement qu'en pénétrant

peu à peu et d'une manière toujours constante en sa communion, il ne serait nullement le grand, le saint personnage sur lequel les yeux de la foi se portent, et qui vit dans son cœur enflammé d'amour pour lui. Les apôtres eux-mêmes ont eu le sentiment que la tâche de comprendre leur Sauveur était au-dessus de leurs forces. (Jean I, 14; 1 Jean I, 1, 2; 1 Cor. II, 7-13; Eph. III, 18, 19.) Le fait d'avoir reçu des inspirations et d'avoir été conduits en toute vérité par le Saint-Esprit ne les a pas mis en position de surmonter cette difficulté. La circonstance que les inspirations n'ont pas été accordées à un seul mais à plusieurs place la question dans tout son jour. Il est évident qu'une multiplicité d'auteurs inspirés deviendrait un luxe inexplicable dès l'instant où celui qui la recevrait obtiendrait par cela même une conception parfaitement adéquate de la manifestation divine. De plus, comment expliquer, dans cette hypothèse, les diverses conceptions de la manifestation divine chez Pierre, chez Jacques, chez Jean et chez Paul?

La cause du fait éclate ici dans tout son jour. La manifestation divine ne pouvant être comprise d'une manière parfaitement adéquate par aucun homme isolé, par suite des imperfections inhérentes à l'individualité d'un chacun, Dieu appelle plusieurs organes à la même tâche et leur partage ses inspirations, pour qu'en se complétant les uns les autres, ils arrivent à nous donner ensemble une conception exacte. Il va sans dire que ces conceptions diverses ne se complètent pas au moyen d'une simple juxtaposition extérieure et mécanique. Il faut qu'il y ait pénétration réciproque et modification pour arriver à une résultante qui dépasse chaque conception.

Il n'en est pas autrement pour la manifestation divine de Dieu en Christ. Qui donc aurait pu comprendre le Sauveur dans sa plénitude et d'une manière parfaitement adéquate ? Il fallait le concours de plusieurs hommes le comprenant chacun à sa manière, c'est-à-dire d'une façon relative, approximative. C'est tellement vrai que les douze ne suffisent pas à la tâche; Jésus doit leur adjoindre saint Paul qu'il inspire comme les autres. On le reconnaîtra sans peine, dès qu'une conception aspirerait à prévaloir à l'exclusion de toutes les autres elle deviendrait

une erreur positive. Ce n'est donc que la résultante se dégageant de toutes ces conceptions relatives qui peut nous donner une notion parfaitement exacte du Sauveur.

On peut dire de même des prophètes et des apôtres, et de leur prédication, comme de leurs écrits, en un mot de la Bible tout entière. La Bible n'est donc pas un livre absolument à l'abri de toute erreur; mais elle est un instrument parfaitement suffisant pour arriver à une connaissance infaillible de la révélation, puisqu'elle possède tous les moyens nécessaires pour se corriger elle-même. Telle est la vraie infaillibilité de la Bible, comme Schleiermacher, Lange, Martensen l'ont déjà fait voir, en disant que l'infaillibilité de la Bible repose sur l'effet d'ensemble qu'elle produit en tant qu'elle se corrige elle-même dans les détails. Ce qu'il y a d'infaillible c'est en réalité l'Ecriture comprise par l'Ecriture et dans l'esprit de l'Ecriture. Le texte qui nous est immédiatement donné n'est pas infaillible, mais nous sommes appelés à le rendre tel par une étude incessante, infatigable de la Bible, en y comprenant expressément la critique historique. La tâche est rude sans doute, mais c'est celle du protestantisme vrai et authentique, ou qui plus est c'est là la seule méthode digne de l'homme et par conséquent de Dieu.

Bien qu'elle ne repose que sur une infaillibilité relative l'autorité normative de la Bible demeure intacte. Son titre de document historique suffit à lui seul pour l'établir. Seulement il n'est pas aussi commode ni aussi facile de faire usage de cette autorité que l'imaginait l'ancienne théologie.

L'infaillibilté que la doctrine ecclésiastique attribue à la Bible est immédiate et réside dans les différents livres et versets ; ce n'est qu'à la suite d'un travail scientifique qu'on arrive à celle que nous admettons. Dissimuler la différence entre les deux serait peu honorable. Nous tenons d'autant moins à le faire que nous sommes convaincus que notre manière de voir est d'accord avec l'expérience faite par chaque chrétien évangélique. La Bible se justifie à la conscience du simple fidèle comme infaillible, mais pour des raisons tout autres que celles avancées par les anciens théologiens. Il fait en un mot, l'expérience de ce qui est déclaré 2 Tim. III, 16, 17. Mais il sait aussi que cette force

bienfaisante ne se trouve pas également répartie dans toutes les portions du volume. Il sait que l'effet résultant de l'ensemble de toutes ces parties est tel qu'il voit en elle comme l'incarnation de la vérité religieuse.

Quant à l'infaillibilité absolue elle n'est pas seulement contraire aux faits mais encore à la nature des choses. Pour être à tous égards absolument infaillibles les écrivains sacrés auraient dû être aussi absolument saints. Non-seulement les apôtres doivent délibérer et discuter, mais ils tombent dans plusieurs faiblesses humaines, même dans le cours de leur ministère. Ils sont les premiers à présenter l'infaillibilité dans les enseignements comme le plus beau fruit de la sainteté individuelle. (Jacq. III, 2.) Enfin l'infirmité morale de Pierre n'a-t-elle pas pour conséquence immédiate une erreur de doctrine ? (Gal. II, 11-18.)

L'infaillibilité de la Bible n'étant que relative sa valeur normative ne saurait être absolue dans les choses religieuses. En dépit de leur théorie les défenseurs les plus intrépides de l'inspiration plénière ne l'ont jamais entendu autrement dans la pratique. Elle ne peut faire autorité qu'en ce qui concerne la révélation dont elle est le document. La théologie biblique est justement appelée à faire la séparation entre ce qui appartient à la révélation et ce qui lui est étranger. Pour ce qui est de l'enseignement il ne fait règle que quand il provient expressément et directement de l'inspiration. Ce n'est le cas ni de la cosmogonie mosaïque, ni de l'explication sur l'origine du péché, ni des récits historiques en général, soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament ; ni de ce qui chez les auteurs implique la réflexion individuelle et peut être considéré comme le produit de l'étude scientifique. Tous ces éléments-là peuvent être d'une grande valeur mais ils sont déjà le commencement de la théologie proprement dite. Nous avons donc à user de beaucoup de liberté à l'égard des théories particulières de saint Jean et de saint Paul ; jamais du reste les auteurs qui ont obtenu à grand peine ces théories ne les donnent comme faisant autorité pour d'autres. Ce n'est qu'en prenant cette liberté à l'égard de la sainte Ecriture qu'on peut la mettre à l'abri d'une exégèse qui ne sait que la tordre.

Cette liberté-là n'empêche pas de maintenir sérieusement l'infaillibilité relative de la Bible. Elle est l'instrument parfaitement suffisant pour arriver à une connaissance infaillible de la révélation, spécialement de Christ. Sous ce rapport-là elle est essentiellement infaillible. Ce n'est pas à dire qu'elle soit à l'abri de toute erreur, même dans les matières religieuses. Mais il n'y a aucune de ces erreurs qui auraient pu rendre à priori impossible dans le sein de l'humanité le développement régulier et historique de la conscience religieuse et particulièrement de la conscience chrétienne conformément à cette révélation. Nous serons ici compris de tout chrétien qui s'oppose à ce qu'on fasse de la Bible un livre typique ou symbolique dans un sens quelconque. Quand on croit à la révélation, quand on possède le sentiment d'être racheté en Christ, on doit ou affirmer cette infaillibilité-là, ou renoncer à sa foi en la révélation et tenir pour mensongères les expériences de salut qu'on a faites par son moyen. En effet la révélation ne doit pas être un simple météore destiné à disparaître sans laisser de traces, mais une révélation qui soit une causalité divine provoquant tout un développement historique pour la rénovation de l'humanité. Pour cela elle doit être de toute nécessité accompagnée d'un témoignage fidèle, sur lequel on puisse se reposer et qui fasse lui-même partie intégrante de la révélation. Sans cela nous n'aurions plus rien qui nous en garantît l'exacte connaissance pendant le cours de son activité historique, ni rien qui nous permît de la rétablir en cas d'altération. Et toutefois le déploiement des bienheureux effets de la révélation dépend incontestablement de la connaissance qu'on en a. Voilà pourquoi quand on croit à la révélation on ne peut s'empêcher pour être conséquent de postuler *à priori* qu'elle soit accompagnée d'un témoignage essentiellement authentique et de s'en remettre avec confiance à la Providence qui ne peut avoir manqué de prendre des mesures pour la formation et la conservation d'un pareil document. Dirons-nous au contraire que la Bible ne nous donne pas pour l'essentiel une connaissance exacte de la révélation ? Il faut alors renoncer à croire, non-seulement que nous possédons la révélation et que nous en

jouissons, mais qu'il y ait jamais eu une révélation, un christianisme authentique. Une chose demeure en effet certaine. La Bible nous montre une conception primitive du christianisme ; elle nous fait voir avec certitude comment il a été originairement compris au moment où il a accompli son entrée dans le monde comme fait historique. Si la conception biblique n'est pas essentiellement la vraie, celle-ci n'a jamais existé et par conséquent n'a pu parvenir jusqu'à nous. En d'autres termes, la révélation a eu lieu sans conséquences aucunes et, partant, sans but aucun. Si le commentaire que les apôtres nous ont laissé de la révélation en Christ n'est pas exact pour l'essentiel, la rédemption ne peut avoir produit ses effets historiques dans l'humanité, car son activité dépendait de la réception dans notre conscience religieuse de la vraie image de Christ, seul moyen de rendre la révélation efficace. Nous ne sommes donc pas rachetés ; le vrai christianisme n'existe pas et n'a jamais existé. Le croyant doit donc postuler l'infaillibilité (au sens indiqué) et de la prédication des prophètes et de celle des apôtres. L'Ecriture doit être à son tour au bénéfice de cette infaillibilité puisque n'étant qu'une forme particulière de leur prédication elle doit participer aux qualités de celle-ci.

Toutes les difficultés que l'ancienne dogmatique a accumulées autour de l'Ecriture disparaissent en quelque sorte d'elles-mêmes, dès qu'on voit dans le saint volume, non pas le document historique de la révélation, mais le document historique sur la révélation. Ce n'est pas un manuel d'enseignement que Dieu nous a communiqué sur la révélation, mais ce qu'on appelle une source historique, un document duquel seul l'historien sait fort bien qu'il peut tirer la vérité. Un document est lui-même partie intégrante de la chose qu'il fait connaître. Considérée historiquement la Bible n'est pas autre chose que l'ensemble des documents qui nous sont parvenus sur ce fait historique que nous appelons la révélation. A ce titre, la Bible est un produit historique de la révélation. Voilà jusqu'à quel point et dans quel sens on peut dire qu'elle ne fait qu'un avec la révélation. Seule, elle nous met en contact direct avec la révélation, de sorte que, par son moyen, nous pouvons puiser à la

source immédiate et nous trouver, pour l'essentiel, placés sur le pied d'égalité avec les témoins immédiats de la révélation. En qualité de document, en effet, elle nous plonge au milieu des faits; elle nous les reproduit et nous les représente dans le sens littéral du mot. C'est là l'essentiel quand il s'agit de son action religieuse tout à fait particulière. Voilà pourquoi chaque fidèle isolément doit puiser ses connaissances religieuses immédiatement à la source de l'Ecriture, tandis que l'église doit se contenter de venir à son aide en prêchant l'Evangile. Cela fait comprendre pourquoi le protestantisme considère la Bible comme l'éducatrice journalière de toute vraie piété et exige qu'il en soit fait un usage général. La sainteté et la divinité particulière du volume proviennent de ce qu'il est le document de la révélation. C'est de là aussi qu'il tire sa haute dignité ; aussi pour lui assurer une plus haute position n'y a-t-il qu'un seul moyen, présenter une notion plus relevée de la révélation. C'est là ce que nous avons fait. Pour l'ancienne théologie, la révélation ne réveillant l'idée de rien de clair, de réel, on a été conduit à mettre sur le compte de l'Ecriture de hautes attributions qui ne lui appartiennent toutefois que d'une manière indirecte. Avant tout, la révélation est la phase déterminée de l'existence humaine qu'elle produit dans le cercle immédiat de son action, puis vient la documentation par écrit. Le peuple théocratique a précédé les livres de l'Ancien Testament ; il y a eu une église chrétienne avant les écrits du Nouveau Testament. Ce qui importe avant tout, non pas pour le théologien seulement, mais pour le fidèle qui veut s'édifier, c'est, non pas de connaître la Bible, mais la révélation divine au moyen de l'Ecriture, qui en est le document. L'attitude que l'ancienne théologie veut nous faire prendre est donc fausse de tout point, puisqu'elle identifie l'Ecriture et la révélation. Il ne suffit pas de comprendre la Bible, il faut, par son moyen, comprendre la révélation.

La Bible étant avant tout un document historique, le théologien chrétien doit prendre à son égard l'attitude d'un historien. Il doit en faire la critique, apprécier la valeur respective de ses diverses portions comme sources historiques. C'est là un

travail préliminaire indispensable, qui lui permet de trouver dans la Bible un fidèle tableau de la révélation. Toutefois celui-ci ne lui est pas fourni immédiatement par la Bible. Ainsi le Nouveau Testament, pris dans son ensemble, est bien en réalité le vrai document de ces faits historiques qui se rapportent à Jésus-Christ, car, dans ses principaux livres, il nous représente, d'une manière approximative, le tableau lumineux que le Sauveur lui-même a gravé dans le cœur de son entourage, et cela immédiatement, sans l'intervention de la réflexion humaine jouant le rôle d'interprète. Mais ce n'est pas d'une manière immédiate que le Nouveau Testament se présente ainsi à nous comme une photographie du Sauveur ; c'est nous qui, au moyen de la critique historique, sommes appelés à l'élever à cette dignité. La nature même des choses ne permettait pas que ce tableau nous fût donné d'une manière immédiate. L'image du Sauveur était beaucoup trop riche pour qu'elle pût être reflétée dans une seule conscience humaine nécessairement imparfaite. Voilà pourquoi afin d'obtenir une vue d'ensemble nous sommes appelés à grouper en un foyer unique les reflets divers conservés par plusieurs miroirs. C'est ainsi que nous sommes amenés à reconstruire scientifiquement l'image de Christ.

Ce travail critique qui doit porter sur la Bible entière, est infiniment compliqué, ennuyeux et toujours approximatif. Cependant c'est déjà un grand point d'acquis quand on a franchement reconnu sa tâche et qu'on a essayé de la remplir sans se laisser retenir par aucune de ces frayeurs qu'inspire l'incrédulité. Mais c'est la piété chrétienne elle-même qui, dans l'intérêt de sa propre pureté, demande qu'on applique impitoyablement aux documents historiques de la révélation les procédés critiques les plus sévères. « La vérité, a dit Schleiermacher, doit prévaloir avant tout. La foi la plus simple et la critique la plus impitoyable ne sont qu'une seule et même chose, car il n'est personne qui, désireux de croire des vérités divines, soit disposé à accepter à leur place des erreurs anciennes ou nouvelles, étrangères ou lui appartenant en propre. »

L'essentiel en tout ceci c'est que la révélation soit pour nous quelque chose de réel, indépendamment de la Bible. On

peut alors prendre à l'égard de l'Ecriture l'attitude d'un vrai croyant à l'abri de toute anxiété. Il n'y a pas seulement une critique biblique inspirée par le scepticisme ; il en est une autre innée à la piété chrétienne, du moins à la piété évangélique, et découlant de la plénitude de la foi. Il est vrai que Dieu ne nous a pas rendu la tâche aussi facile que l'ancienne théologie se l'imaginait. C'est qu'il ne nous donne jamais rien d'achevé ; il veut que nous mettions la main à tout ; c'est justement pour cela que nous sommes hommes. Quand donc nous nous livrons à la critique biblique, que Dieu nous a imposée, nous ne prétendons ni juger le saint volume, ni nous placer au-dessus de lui, mais simplement faire effort pour apprendre à le bien comprendre. C'est là tout simplement mettre en pratique le principe formel de la réformation qui n'aurait pas de sens dès que la critique biblique ne serait pas prise au sérieux. La théologie protestante est donc tenue de se livrer à un travail critique qui ne saurait jamais se terminer, puisque ses résultats sont toujours approximatifs. C'est là un bienfait inappréciable ; on ne saurait méconnaître qu'un grand progrès a été accompli en entrant dans cette voie, en dépit des écarts dont la critique se rend coupable de temps à autre.

Grâce à la critique historique de la Bible, tout à fait incompatible avec la doctrine traditionnelle de l'inspiration, le principe formel de la réformation a acquis un sens contre lequel nos anciens théologiens ne manqueraient pas de protester avec dégoût. Il n'en est pas moins le principe tutélaire qui doit maintenir la vie dans le protestantisme, et lui prêter cette élasticité qui convient à tout ce qui est vivant. Grâce à lui, l'église peut se tenir constamment d'accord avec les sciences profanes qui ne cessent de progresser.

C'est faute d'avoir examiné les questions critiques que l'ancienne théologie a des idées assez insignifiantes sur le canon. La canonicité de la Bible n'est autre chose pour elle que son autorité dérivant de son inspiration. La canonicité ne peut avoir un sens réel que si elle désigne une qualité de l'Ecriture établissant historiquement son autorité, et partant son inspiration. Dès l'instant où la canonicité n'est qu'une conséquence de l'inspi-

ration de l'Ecriture qui se suppose toujours, la chose va tellement sans dire qu'on a peine à voir pourquoi on avance en sa faveur d'autres preuves purement historiques. Tandis que l'ancienne théologie affirme sans autre que la Bible est la règle déterminant ce que nous devons penser de la révélation, nous demandons, nous, si l'Ecriture remplit les conditions pour être norme et qu'elles sont ces conditions. La question est purement historique. Or elle ne peut être norme que parce qu'elle contient tous les documents historiques sur la révélation, parce qu'elle fait elle-même partie des événements qu'elle documente. Des témoignages de ce genre sont des sources historiques d'une espèce spéciale; ils constituent les sources historiques proprement authentiques. Cela tient à ce qu'elles nous font vivre au milieu des faits auxquels ils rendent témoignage; qu'elles sont pénétrées de l'esprit qui les a animées, et qu'elles tiennent ainsi pour nous la place des témoins immédiats. Il est évident que pour être document dans ce sens-là un écrit doit avoir été composé par une personne ayant pris part aux faits qu'elle raconte ou les ayant vus de très près. Il résulte de là que tous les écrits ne sont pas document au même degré; c'est par la critique historique seule que la position d'un chacun peut être déterminée. La question de canonicité est donc un problème purement historique qui ne peut être tranché que par des considérations internes et externes.

L'église ne peut en tout ceci jouer que le simple rôle de témoin historique, comme feraient les juifs et les païens. Rome a donc tort de prétendre qu'en dernier ressort la canonicité d'un livre dépend de l'église. Parmi les preuves internes, le témoignage du Saint-Esprit joue le plus grand rôle; car il faut que par l'impression qu'il produit, le livre en question se légitime comme document de la révélation. Mais il ne faut pas qu'il fasse oublier la valeur des preuves externes. Quand le témoignage du Saint-Esprit manque à un livre d'ailleurs authentique, il faut examiner de nouveau les preuves externes, tout en se rappelant que des considérations exclusivement religieuses peuvent fort bien être ici en jeu. La critique n'a terminé son œuvre que lorsque les deux témoignages arrivent à

donner des résultats concordants. Sans doute la conscience chrétienne, surtout quand il s'agit d'édification, pèse d'elle-même instinctivement le degré de canonicité de chaque portion de la Bible : il n'en demeure pas moins certain que tout livre authentique, tout document sur la révélation doit figurer dans le canon. La critique n'est pas uniquement appelée à examiner si tous les écrits qui figurent dans le recueil ont le droit d'y être ; mais encore, si on n'en aurait pas laissé de côté d'autres qu'il aurait fallu admettre.

La question du canon demeure donc toujours ouverte ; c'est là une conséquence inévitable du principe formel ; nous ne pouvons à priori et sans réserve nous en remettre à l'opinion traditionnelle de l'église. Car elle ne s'est pas toujours laissé guider par des considérations historiques ; le sentiment général de l'église a été aussi un des facteurs. L'erreur est donc possible. Il est vrai qu'il faut encore tenir compte ici des exigences *aprioristiques* de la foi, dont nous avons déjà établi la légitimité. Il importe toutefois de se faire une juste idée de l'action providentielle qu'on postule à priori. La Providence ne nous garantit l'exactitude du canon que si nous faisons un usage consciencieux de tous les moyens que la critique met à notre disposition.

Faute de distinguer entre la religion et la théologie, l'ancienne dogmatique a fait de la Bible un code, un manuel de maximes et de recettes infaillibles sur une foule de sujets, sans se douter qu'une telle idée blessait profondément le décorum religieux et que la sainte Ecriture n'était nullement faite pour un pareil usage. La Bible, il est vrai, contient donc ce qui est nécessaire au salut, mais pas dans le sens que l'ancienne théologie attachait à cette exigence. L'histoire de l'exégèse est là pour confirmer les déclarations de Pierre (1 Pierre I, 10 ; 2 Pierre III, 16), affirmant que ces choses ne se trouvent pas à des endroits déterminés avec une clarté irréprochable. Pour soutenir cette thèse, on a dû abuser de l'assertion juste en soi que l'Ecriture est son propre interprète et de l'obligation de tout expliquer suivant l'analogie de la foi. Sans doute, la conscience religieuse de tous les auteurs sacrés est essentiellement une,

sans cela il n'y aurait pas de christianisme ; mais rien ne nous autorise à soutenir que l'unité soit absolue, comme le fait la théologie traditionnelle, en prétendant que le Saint-Esprit est l'*auctor primarius* de la Bible. Cette unité essentielle n'exclut nullement des différences importantes surtout dans la doctrine, qui est le produit de la réflexion. Il va sans dire que la Bible n'est pas non plus apte à vider en dernier ressort les controverses scientifiques, comme on le prétendait autrefois. Il faut encore appeler au procès la science, tenant en sa main son code de lois, indépendant de toute autorité extérieure.

En revanche, la Bible a bien une autorité normative; seule elle peut décider ce qu'il est nécessaire de savoir pour être sauvé; mais elle le fait tout autrement que ne l'imaginait l'ancienne théologie qui faisait consister le savoir salutaire dans la connaissance exacte d'une doctrine religieuse précise. Dieu soit loué, la Bible est mieux qu'un catéchisme ou qu'une dogmatique. Il faut nous y habituer; ce n'est pas un système dogmatique qu'elle entend dérouler à nos yeux, mais un monde nouveau dans lequel nous contemplons Dieu, se mouvant et vivant. Nous pouvons adopter à cet égard la belle parole d'Adolphe Monod: L'Ecriture-Sainte, c'est le ciel parlé sur la terre. Jésus est si peu un prédicateur comme on se l'imagine volontiers, que lorsqu'il prononce des maximes comme dans le sermon sur la montagne, il leur enlève le caractère didactique et doctrinal, au moyen de l'ardeur de ses sentiments. Tout dans le document de la révélation est informe et fragmentaire, cela aussi est providentiel, s'il y a quelque chose qui le soit. Dieu a voulu nous mettre en demeure de nous approprier un tableau de la révélation à la suite d'une sérieuse application du cœur. Ils n'ont pas senti la portée de ce qu'ils faisaient, nos réformateurs, quand ils ont fait consister le christianisme en l'Ecriture. Comme elle n'est pas théologique, mais simplement sainte, c'est que le christianisme peut se passer de la doctrine; ce qui n'exclut pas la faim et la soif de connaissance religieuse. Si telle avait été la pensée de Luther, il n'aurait pas fait un si grand cas de l'élément doctrinal spécialement dans l'épître de saint Paul aux Romains. Tout cela est provenu d'une impor-

tance exagérée, attribuée à la doctrine qui a placé les protestants dans une position si critique. En effet, dès qu'on fait consister la foi à tenir certains dogmes pour vrais, fût-ce même par le cœur, on ne peut manquer d'entrer en conflit avec la science, quand les besoins intellectuels se réveillent. En dépit de toutes les théories, le simple chrétien, guidé par un instinct sûr, se sert autrement de la Bible. Il ne s'agit pas d'en faire un arsenal pour la dogmatique, mais de respirer jour et nuit dans son atmosphère, de se placer constamment sous son saint regard. Ce n'est que lorsque nous aurons cessé de la traiter comme un manuel de dogmatique pour contempler en l'Ecriture le drame de la révélation se déroulant d'une manière vivante que nous pourrons éprouver pour elle cette confiance absolue que le chrétien évangélique désire si ardemment pouvoir lui accorder.

Toujours par manque d'esprit historique, l'ancienne théologie a eu encore le tort de ne voir dans la Bible qu'un moyen pour le salut des individus. Elle est avant tout destinée à la chrétienté de tous les temps et de tous les lieux, pour être le document authentique de la révélation. C'est l'église et non l'individu à lui seul qui est appelé à reconstruire constamment de la Bible le tableau vivant de la révélation. Ce n'est qu'en qualité de membre vivant de l'ensemble que l'individu peut réellement profiter de la Bible et se laisser instruire par elle.

Par suite de la conception fondamentale, radicalement fausse, l'ancienne théologie s'égare, même quand elle avance la thèse parfaitement juste qui présente la Bible comme l'unique source authentique de la révélation. Car elle en fait un livre théologique nous présentant une conception définitive de la révélation qui n'admet aucun progrès. La doctrine se trouvait ainsi placée dans une dépendance tellement directe de la Bible, que, si on avait été conséquent, il n'y aurait plus eu de place pour le développement scientifique, c'est-à-dire éminemment libre de la théologie. La Bible n'est pas seulement alors le fondement inébranlable de la théologie, mais son unique instrument. Grâce à sa doctrine de la tradition, Rome peut garantir une plus grande liberté scientifique, il est vrai, pour l'église seule,

et au détriment de la science qui devient la victime du plus indigne esclavage. Si la liberté théologique légitime a souvent manqué, on ne saurait s'en prendre au principe protestant, mais à la déplorable confusion qui a présenté la révélation comme une doctrine religieuse immédiate. La Bible est la norme, mais non l'unique source de la doctrine. Elle n'est pas même la norme unique, car en tant que formule scientifique de la révélation, la doctrine est également soumise aux lois de la science.

Ce n'est que pour nous seulement que la Bible est la seule source authentique de la révélation. Les deux Testaments nous parlent en effet de livres qui se sont perdus. (1 Chron. XXIX, 29; 2 Chron. IX, 29; XII, 15; XIII, 22; 1 Rois IV, 32; Nomb. XXI, 14; Jos. X, 13; 2 Sam. I, 18; 1 Cor. V, 9; Col. IV, 16.) On sait combien ce fait gênait nos anciens théologiens, qui ne pouvaient admettre que Dieu eût laissé perdre ce que le Saint-Esprit avait inspiré et porté atteinte à l'intégrité de la Bible.

Nulle part le Nouveau Testament ne prétend être l'unique source pour connaître la révélation. Ce n'est que pour la seule prédication apostolique que ce caractère est réclamé. (1 Jean I, 1-3; Luc I, 2.) Aussi est-il insisté sur la nécessité de persévérer dans la doctrine des apôtres; toute prétention à une illumination particulière doit être d'accord avec elle. (Act. XX, 26, 31; 2 Pier. II, 1; 1 Jean II, 18-27; IV, 1-3; 2 Jean 6, 11; Jude III, 4; 1 Cor. XI, 1; Gal. I, 7-9; Col. II, 6-8; 1 Thes. IV, 1, 2; 2 Thes. II, 15; III, 6; 1 Tim. IV, 6, 7; VI, 3-5, 20, 21; 2 Tim. I, 13, 14; II, 2; III, 14.) Nulle part, l'Ecriture ne se donne pour une exposition complète de la prédication apostolique. Comment aurait-il pu en être autrement? Aucun des écrivains dont les écrits ont plus tard figuré dans le Nouveau Testament ne se figurait, en les composant, qu'ils dussent être réunis en un recueil avec des livres du même genre. Ils se bornent à renvoyer souvent les lecteurs, soit à une tradition orale que ceux-ci connaissent (1 Cor. XI, 2; XV, 1; Col. II, 6; 1 Thes. IV, 1, 2; 2 Thes. II, 15; III, 6; 1 Tim. VI, 20; 2 Tim. I, 13, 14; II, 2, 3, 14; 1 Jean II, 24; 2 Pier. III, 2), soit à un futur enseignement également oral. (1 Cor. XI, 34.) Tout indique que le canon

n'est pas complet; nous aimerions fort avoir d'autres renseignements, soit écrits, soit oraux ; mais la tradition romaine ne supportant pas l'examen, la Bible demeure bien l'unique source de la révélation en Christ, puisqu'elle renferme l'ensemble des documents qui nous sont parvenus sur la révélation.

Mais il ne résulte pas de là que l'Ecriture soit l'unique source de la vérité religieuse ou de la vérité chrétienne. Elle ne saurait être la source unique et autorisée de tout ce qui ne fait pas partie de la révélation ou qui n'en découle pas directement. Voici ce qu'il faudrait pour que la Bible fût la source exclusive de la connaissance chrétienne ; il faudrait ou bien que le livre du monde ne fût pas ouvert au vrai chrétien, et qu'il n'eût à connaître que la seule révélation complétement isolée du milieu dans lequel Dieu l'a si profondément enracinée ; ou bien qu'il n'eût à connaître que ce qui est spécialement religieux, et qu'il ne fût pas appelé à tout connaître religieusement, sans aucune exception. Pour savoir à quoi on aboutit quand on veut faire de la Bible la seule source de la vérité religieuse, il suffit de se rappeler comment, dans tous les siècles, les hommes qui n'ont voulu cultiver d'autre science que celle que peut donner la Bible ont abouti à quelque chose qui ressemble à s'y tromper au rabbinisme judaïque, objet de tant de sarcasmes. Condamné à tirer de la Bible seule ce qui doit satisfaire ses besoins religieux, il faut bien qu'on finisse par y trouver ce dont on ne peut absolument se passer, qu'elle le contienne ou non. Comment éviter alors de tomber dans une exégèse arbitraire et enfantine que, dans la naïveté de son cœur, on donne pour la gnose chrétienne par excellence ? La circonstance que la Bible est devenue un livre de textes pour des sermons a déjà été un vrai malheur pour l'interprétation, bien que, sous d'autres rapports, elle ait forcé à s'occuper de l'interpréter. La Bible ne doit pas être considérée comme un monde à part, isolé ; il faut la saisir dans son intime union avec l'ensemble de l'histoire, dont elle fait partie et des mains de laquelle la chrétienté l'a reçue. Que doit-on faire de nos jours pour soustraire les hommes cultivés à l'ignorance abrutissante de la Bible, qui pèse sur eux comme un terrible cauchemar et

qui à la lettre les abaisse et les déshonore? Il faut replacer la Bible dans un contact organique avec le grand monde spirituel au milieu duquel nous vivons; il faut faire voir dans quelle union profonde elle se trouve, comme la révélation dont elle est le document, avec le nerf le plus intime de l'histoire générale. Tous les hommes pour lesquels Christ demeure le palladium de l'humanité doivent se réjouir de tentatives comme celles de Bunsen (Bibelwerk), qu'ils approuvent on non les principes sur lesquels repose l'ouvrage. La Bible sert d'anneau entre la révélation et la culture générale de l'humanité. Elle a fait pénétrer la révélation, le christianisme dans le monde littéraire, et elle est entrée ainsi en contact avec la culture humaine, dont la littérature est le principal instrument. Si la Bible ne veut pas se tenir à l'écart elle-même, elle veut, avec l'église, agir sur la culture comme un puissant levain, toujours plus énergique. En dehors de la Bible, mais, il est vrai, sur le terrain fécondé par elle et dans sa bienfaisante atmosphère, on voit germer sans cesse et se développer de nouvelles vérités chrétiennes; il est bien certain qu'elles doivent se légitimer comme chrétiennes, en prouvant leur harmonie avec la révélation chrétienne; mais il n'en demeure pas moins vrai qu'elles ne sont pas écrites dans la Bible, qui doit servir de norme pour leur appréciation. Je crois fort sérieusement à un développement réel, fécond de la vérité implantée dans le monde par la révélation divine et au moyen de cette révélation elle-même. La révélation a réellement fait son entrée dans l'histoire, depuis lors elle n'a cessé d'occuper sa place dans le monde comme puissance historique, et non pas seulement, ainsi que bien des gens ont l'air de le croire, parce que nous avons quelques pages écrites à son sujet. Ce n'est pas non plus exclusivement au moyen de la Bible que la révélation s'est objectivée dans le monde; mais d'une foule d'autres manières qui sont encore tout autant de moyens d'action incessants, qui produisent constamment de nouveaux fruits, bien que dans un rapport déterminé avec la Bible, et même des fruits de science servant à mieux faire connaître et la révélation et Christ, en qui elle a eu sa complète réalisation. Ce n'est que lorsque la

connaissance humaine aura atteint son plus haut point qu'on arrivera à une complète intelligence de la révélation ; jusqu'à la fin de l'économie actuelle nous ne cesserons d'arriver à une conception de la révélation et spécialement du Sauveur, toujours plus parfaite que celle que les apôtres nous ont laissée. Seulement, celle-ci ne sera dépassée ni pour ce qui est de sa pureté et de son authenticité, ni pour la fraîcheur de vie qui aboutissent à la plus complète fusion de couleurs. Voilà pourquoi elle demeure à tout jamais le fondement immuable des progrès incessants qui ne peuvent manquer de s'accomplir. Pour le fidèle qui a su contempler dans le recueillement la gloire incomparable et la beauté spirituelle de notre Maître et Sauveur, il est évident qu'on ne parviendra à le connaître parfaitement que lorsque l'humanité, peu à peu renouvelée par lui, aura porté son plus beau fruit dans le domaine de la connaissance. Il ne faut pas avoir honte de le dire, quiconque en juge autrement, le fait en impie; son Sauveur n'est pas pour lui réellement grand, le saint de Dieu. Le tableau que les apôtres nous ont laissé pouvait seul être vrai, mais il ne pouvait être complet, achevé. Il ne faut rien moins que le commentaire de l'histoire de l'église tout entière, pour comprendre la plénitude de grâce et de vérité qui était en sa personne.

L'Ecriture ne pose donc pas de limites à notre connaissance et surtout pas dans le passage 2 Cor. X, 5, où saint Paul oppose à la fausse raison la vraie qui doit briser toutes les limites. Elle nous enseigne au contraire, à plusieurs reprises, (Math. XI, 25-27 ; XIII, 11 ; Jean I, 14-18 ; III, 11-13 ; XIV, 9, 16, 17; XV, 15, 26 ; XVI, 13 ; 1 Jean I, 1-3; II, 27 ; Rom. XI, 25 ; XVI, 25, 26 ; I Cor. II, 6-16 ; IV, 1 ; XV, 51 ; Eph. I, 9 ; III, 3-5, 9-11 ; Col. I, 26-27 ; II, 2 ; IV, 3-4 ; 1 Tim. III, 16), que l'Evangile nous a manifesté les choses les plus profondes et les plus mystérieuses, cachées en Dieu pendant des siècles. L'Ecriture-Sainte ne nous demande qu'une seule chose, de croire aux faits révélés dont elle est le document authentique. Cela fait, elle s'en remet avec confiance au fidèle pour l'intelligence et l'explication. Elle n'a qu'une prescription à lui donner : respecter les faits, se garder de les rapetisser, ne pas les

taire, et ne se contenter que de l'explication parfaitement satisfaisante, donnant à tous égards la clef de tous les hiéroglyphes. Mais l'Ecriture ne lui indique pas la clef et elle n'a pas le moins du monde la pensée, en présentant la sienne, d'empêcher l'acceptation d'une meilleure. Pour ce qui est de l'incrédule, la Bible se borne à l'inviter à croire de tout son cœur à la révélation et nullement à tenir pour vrais, au nom de son autorité infaillible, les enseignements qu'elle (l'Ecriture) peut contenir sur ce qu'il faut croire.

Nous ne le cachons pas, la Bible est autre chose que ce qu'en font les théologiens orthodoxes et le simple fidèle. Mais on peut affirmer hardiment que le cœur de l'homme qui croit à la révélation prend, à l'égard de la Bible, exactement l'attitude de l'orthodoxe le plus renforcé. Son respect pour elle comme devant un sanctuaire, son adoration dans son temple ne sont ni moins sincères, ni moins profonds, ni moins vifs que ceux de l'âme la plus simple qui adore, sans soupçonner qu'il puisse en être autrement, la dictée verbale et immédiate du Saint-Esprit. Quant à celui qui ne croit pas à une révélation surnaturelle, vraie et réelle, on ne peut s'entendre avec lui. Et si tant de personnes ne savent trop qu'elle position prendre dans la question de l'inspiration de la Bible, cela tient à ce qu'elles ne croient pas vraiment à la révélation. Pour ce qui est de l'homme qui en prenant la Bible, simplement telle qu'elle se donne elle-même, n'est pas frappé de son incomparable sainteté, ne sent pas qu'en l'ouvrant il met le pied sur une terre sainte, et qui a encore besoin de réflexions ou d'une théorie dogmatique pour éprouver tout cela, j'avoue qu'il ne faut pas faire grand cas de son respect pour elle. Rien de plus important pour la Bible que de ne pas lui imposer un rôle pour lequel elle n'est pas faite, en voilant ainsi ses plus grandes qualités qui la rendent justement impropre à des fonctions auxquelles on prétend la faire servir. Qu'on se garde de transformer la révélation, le christianisme, la Bible en quelque chose de contre nature et de fantastique sous le vain prétexte de faire mieux ressortir son caractère surnaturel. Arrière tous ces petits docteurs scolastiques empressés de lui prodiguer leur

compromettante assistance; laissez-la s'avancer seule, elle réussira mieux à convertir, par sa méthode divine, les sceptiques et les contredisants. N'ayez pas peur, elle se justifiera au moyen de ce qu'elle donne elle-même (2 Tim. III, 16-17) comme le critère de son inspiration. Prétendrions-nous peut-être l'honorer et la tenir pour sainte en la faisant servir non à ses fins, mais aux nôtres, pour si louables qu'elles puissent nous paraître? Vous prétendez que vos besoins religieux ne peuvent absolument être satisfaits qu'au moyen d'un manuel de dogmatique, d'un code de recettes religieuses et morales? Eh bien, soit; restez-en là, puisque vous ne voulez pas vous faire de la piété une notion plus relevée. Mais, de grâce, laissez la Bible de côté; ce n'est pas à cet usage qu'elle nous a été donnée. N'en faites pas un oracle que vous vous réserviez *in petto* d'interpréter à votre guise; reconnaissez qu'à bien des égards, elle nous a été donnée comme un problème. Au lieu d'en faire un oreiller de paresse, travaillons courageusement et consciencieusement à remplir la tâche qu'elle nous impose. L'entreprise n'est peut-être pas agréable, mais son excellence ne devrait du moins pas être mise en doute par les hommes qui croient avec la plus complète certitude que l'Ecriture vient de Dieu, de la manière la plus immédiate et la plus absolue. La Bible, telle qu'il nous l'a donnée, doit nous paraître bonne et il faut savoir en profiter. Au lieu de prétendre lui prescrire comment elle doit pourvoir à nos besoins imaginaires, apprenons au contraire à juger de nos besoins d'après les moyens que Dieu veut bien mettre à notre portée pour les satisfaire. La Bible ne serait certainement pas de Dieu si nous pouvions cueillir ces fruits célestes autrement qu'à la sueur de notre visage. Nous n'avons nul droit de nous plaindre que Dieu ait arrangé ainsi les choses, et non pas d'après nos idées bornées. Il ne nous a pas laissés manquer de ce dont nous avions réellement besoin. Le fait que la critique et l'exégèse ne doivent jamais avoir terminé leur tâche, suggère-t-il peut-être en nous la pensée alarmante qu'il n'y a plus d'ancre objective ferme pour notre foi? Eh bien, frappons-nous sincèrement la poitrine à l'occasion de cette petite foi; ne nous inquiétons que d'une chose : veiller à

ce que nos cœurs soient droits et honnêtes en face de ce volume. A tout prix préservons-nous de cette absurdité qui consiste à proclamer que la Bible est une autorité divine absolue et à la tirer à notre propre sens indépendant du sien. Cette courtisannerie hypocrite à l'endroit de la Bible est la plus amère des ironies dont elle puisse être la victime.

Qu'ai-je voulu faire en publiant ce *programme?* Car enfin ce qu'il renferme, bien loin d'être nouveau pour la plupart des lecteurs, ne donne plus même lieu à controverse. On s'est borné à reproduire ce qui constitue aujourd'hui la conviction générale de tous les docteurs évangéliques de l'Allemagne, qui se rattachent à la théologie moderne. L'unique différence, c'est qu'ils s'efforcent de se rapprocher autant que possible des idées et des formules de l'ancienne théologie. Je m'efforce, quant à moi, de faire exactement le contraire, et cela par principe. A aucun prix je ne veux laisser croire qu'il faille simplement développer les anciennes doctrines sur ce point : il s'agit bien d'une transformation essentiellement nouvelle de la doctrine théologique. Il est d'une importance décisive, non-seulement pour la théologie moderne, qui a besoin de s'orienter, mais surtout pour les hommes religieux, qu'on se rende toujours mieux compte de deux faits qui ne vont pas l'un sans l'autre : d'une part, la piété chrétienne (la foi chrétienne dans l'acception biblique du terme) est essentiellement la même dans tous les temps et spécialement de nos jours elle doit être foncièrement la même que du temps de la réformation ; d'autre part, l'attitude que la science doit prendre à l'égard de la foi est aujourd'hui nécessairement tout autre que celle qu'elle a eue dans l'ancienne église. Ce n'est que sur cette base-là que notre chrétienté moderne (catholique non moins que protestante) peut arriver à s'entendre avec l'ancienne foi chrétienne à tout jamais fixée et immuable.

Malgré cette différence, je n'ai fait que fatiguer le lecteur de choses qu'il savait déjà. A quoi bon? Il n'est peut-être pas sans utilité et sans quelque mérite de reproduire hardiment et sans honte ce que tout le monde savait et en visant plutôt à aiguiser la pointe et à bien accuser les angles. La théo-

logie du jour a l'habitude, — ce n'est pas d'hier que je m'en suis aperçu, — de traiter un peu légèrement la doctrine de l'Ecriture, bien qu'elle soit fondamentale et qu'elle exerce bien plus qu'une autre une influence immédiate pour l'usage religieux et ecclésiastique. Bien qu'il soit de mode de désavouer l'ancienne théorie de l'inspiration mécanique, on met moins de zèle à dire positivement par quoi on la remplace et surtout on n'a garde de proclamer que les vues nouvelles ne sont rien moins que le complet abandon de la conception fondamentale de l'ancienne église sur la Bible, mise en avant par la tradition ecclésiastique. C'est ici qu'il importe surtout de dissiper une obscurité qui amène la plus fâcheuse hésitation dans les procédés scientifiques des théologiens. Le motif de cette réserve doit être évidemment cherché dans les difficultés pratiques extraordinaires qu'une innovation dogmatique sur ce point ne peut manquer d'entraîner à sa suite. Renoncer à l'inspiration de la Bible, faire passer la tractation historique avant l'usage dogmatique, accepter plusieurs résultats manifestes, incontestables de la critique, c'est s'exposer certainement à provoquer de graves scandales dans la fraction de l'église qui, dans un sens conventionnel, s'appelle par excellence la partie croyante. Il est d'autant plus naturel qu'un vrai croyant à la révélation, pour lequel la piété doit avoir le pas sur la science, éprouve des scrupules à provoquer de pareils scandales qu'il sera plus tard impossible de les dissiper en cherchant à s'entendre. Pour ma part je ne crois nullement que le devoir du chrétien soit de céder à une timidité fort compréhensible. D'abord il y a une autre catégorie de chrétiens, heureusement tout aussi réels; ceux-ci en étudiant la Bible sont arrivés à nos résultats et ils ne peuvent maintenir une position honorable à son égard qu'en avouant franchement le fait.

En outre si, soit parti pris, soit négligence, les faits peuvent rester cachés pendant longtemps, ils finissent par éclater à la lumière du jour et par s'imposer dans les cercles mêmes où règnent contre eux, par principe, les plus grands préjugés. Il faudra bien qu'un jour les chrétiens bibliques, qui jusqu'à présent s'en doutent si peu, finissent par s'apercevoir que la

Bible n'est nullement ce qu'ils ont imaginé d'en faire sur la foi de leur dogmatique. Qu'elle sera triste alors la position des hommes que l'église n'aura pas préparés à voir les choses telles qu'elles sont, en leur faisant accepter l'attitude qui permet à la fois de concilier une bonne conscience scientifique et la grande estime pour la Bible qui s'impose à eux par suite de l'expérience personnelle qu'ils ont faite de sa sainteté toute particulière et de sa bienfaisante influence !

Or, ce n'est qu'au moyen de sa théologie que l'église peut prendre des soins de ce genre. Aussi est-ce une des missions les plus importantes et les plus pressantes de la théologie moderne de faire connaître à l'église, avec réflexion et prudence, mais en toute droiture, et avec une ingénuité pleine de confiance, comment les théologiens ont été amenés consciencieusement à considérer la Bible dans son ensemble et dans ses détails, en mettant à profit toutes les ressources que la science a placées à leur disposition. Il est impossible, avant tout, il est contraire à l'Evangile, que les choses continuent longtemps d'aller comme elles vont. D'un côté, nous avons la théologie qui étudie la Bible au point de vue critique et qui, par suite de ce travail, se fortifie toujours plus dans une opinion qui, tout en préservant la dignité du livre, diffère du tout au tout de l'idée traditionnelle ; d'un autre côté, l'église qui persiste dans l'ancienne manière de voir, dans une parfaite innocence que la théologie ne vient en rien troubler. Cela ne saurait durer, de part et d'autre il faut revenir à la vérité et à l'honnêteté ; c'est à la théologie qu'il appartient de faire le premier pas. Il est de son devoir de faire proclamer, au sein de l'église, le droit et le devoir de traiter la Bible comme elle le fait elle-même et de familiariser les croyants avec les résultats critiques qui doivent être considérés comme assurés. Le problème est difficile, mais il ne saurait être insoluble, aussi sûr que le vrai Christ réel, celui de l'histoire et non celui de la dogmatique, est la vérité absolue. Ce qui rend le problème particulièrement épineux, c'est qu'il a été négligé depuis longtemps par notre théologie et qu'aucune base n'a été posée pour sa solution. Les théologiens qui jouissent de la pleine confiance de l'église doivent les premiers mettre

la main à l'œuvre; qu'ils le fassent donc avec joie, car l'entreprise est assez importante pour qu'ils ne craignent pas de compromettre pendant quelque temps la confiance qu'ils inspirent. Il y a déjà des années que l'un de nos théologiens les plus respectables, Tholuck, leur a donné un exemple qu'ils devraient se hâter de suivre en foule. C'est notre plus strict devoir de rectifier les idées des non-théologiens qui s'imaginent naïvement qu'il faut être incrédule pour ne pas considérer la Bible du même œil que l'ont fait jadis nos pères. Il importe de leur faire comprendre que la critique historique, bien loin d'être une invention de l'incrédulité ou du rationalisme, hostile à la révélation divine, est une exigence à laquelle l'église évangélique ne pourra, sous aucun prétexte, se soustraire en bonne conscience aussi longtemps qu'elle demeurera fidèle à son principe. Bien qu'elle ne mette pas, le moins du monde, en danger la foi en Jésus-Christ, elle arrive certainement à des résultats divers, qui doivent effrayer ceux qui ne connaissent pas d'autre manière de considérer la Bible que celle qu'ils ont apprise de l'ancienne dogmatique. Laisser ignorer aux laïques cet état de la question et les difficultés réelles auxquelles vient se heurter une critique sans préjugés, surtout quand il s'agit de l'Ancien Testament, et même aussi souvent du Nouveau, serait avant tout un manque de droiture et de charité impardonnable, et de plus, une imprudence manifeste. Voici, en effet, ce qui ne manquerait pas d'arriver. Le nombre de ceux qui ont des doutes à l'endroit de la Bible étant incalculable, une complète défiance finirait par s'établir au sujet de sa crédibilité. On se déciderait à la laisser de côté, comme un livre n'offrant nulle part un fondement solide. C'est le désir de contribuer, pour ma faible part, à prévenir ce danger, qui m'a mis la plume à la main. Puisse ce modeste avertissement recevoir un bon accueil; tout froid qu'il est, il procède cependant d'un cœur chaud; c'est la parole d'un homme s'il en fut jamais, qui s'incline de bonne foi devant la Bible, pleinement assuré de posséder en elle un sanctuaire dans lequel il adore en disant de tout son cœur avec le patriarche : *Certes l'Eternel est en ce lieu-ci..... c'est ici la maison de Dieu, et c'est ici la Porte des cieux.*

LA THÉOLOGIE ALLEMANDE

L'ÉTHIQUE DE ROTHE[1]

INTRODUCTION

I. NOTIONS GÉNÉRALES

Commençons par définir la morale théologique. Nous ne saurions nous borner à dire qu'elle est la *science de la morale :* cette simple définition de nom, qui serait admise par tous, ne nous apprendrait rien. Il s'agit de déterminer avant tout ce qu'il faut entendre par l'élément moral lui-même.

Or, c'est à la spéculation seule qu'il appartient de fournir des notions vraies et complètes. Des conceptions *isolées*, fragmentaires, ne faisant pas partie d'un organisme sont éminemment défectueuses. Est-ce à dire qu'il faille aller demander à la philosophie *pure* ce que doit être la morale ? Notre position serait alors périlleuse. Non-seulement cette conception morale, empruntée à la philosophie, n'aurait en soi rien de théologique, mais il se pourrait qu'elle introduisît dans notre étude un élément étranger, hostile même.

Fort heureusement, c'est à tort que le mot spéculation est pris comme synonyme de philosophie : il y a une spéculation *spécifiquement* théologique. S'il en était autrement, la théologie se trouverait dans une position désespérée : elle serait condamnée à renoncer à toute action sur les sciences et la culture en général, ou du moins à abdiquer toute indépendance à leur égard. C'est donc à la *théologie* spéculative qu'il faut aller demander notre notion de la morale.

Mais, avant d'en venir là, il est indispensable de savoir ce qu'il faut entendre par *spéculation* en général, et ensuite par *théologie* spéculative.

[1] *Theologische Ethik,* von Dr Richard Rothe. Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage. Wittenberg, Zimmermann'sche Buchhandlung, 1867.

1. *De la spéculation en général.*

La spéculation est l'opposé de la réflexion exclusivement empirique. Tandis que celle-ci procède analytiquement et *à posteriori*, la première suit la méthode synthétique et raisonne *à priori*. Est-ce à dire qu'on puisse spéculer sans réfléchir? Nullement. La réflexion étant la forme générale de la pensée, la spéculation ne saurait s'en passer. Mais la réflexion de l'empirique diffère, à tous égards, de celle du spéculatif. Le premier a absolument besoin, soit d'objets *extérieurs*, qui lui fournissent les matériaux indispensables pour former des pensées, des concepts au moyen de la réflexion, soit d'idées *intérieures*, venues de lui ou d'autres, qu'il a mission d'analyser. Toute la tâche de l'empirique consiste à penser à ce qu'il *possède*, à réfléchir sur ce qui lui est *déjà donné*. Sa pensée ne saurait donc être indépendante. La spéculation tire au contraire ses idées de son *propre fonds;* elle est donc indépendante, au sens le plus rigoureux du mot. Voilà pourquoi la réflexion du spéculatif est éminemment *dialectique*. Nous entendons par là que la spéculation s'accomplit au moyen d'une chaîne bien liée d'actes de réflexion dialectique, qui *s'engendrent les uns les autres*. Et, ne l'oublions pas, tous ces concepts successifs, ces anneaux de la chaîne que le spéculatif déroule au moyen de la réflexion dialectique, il les tire *exclusivement* de sa propre intelligence et non du dehors: il ne peut être comparé qu'à l'araignée puisant dans sa propre substance les matériaux indispensables pour tisser sa toile. Aussi voyez le contraste! Tandis que l'empirique est occupé à *rattacher* certaines idées à certains objets ou à certains noms déjà donnés, le spéculatif formule d'abord les idées exactes pour leur chercher ensuite au dehors des objets et des noms correspondants.

Il résulte de cette notion même de la spéculation, qu'elle a plus qu'aucune autre étude une portée *générale*. Quand elle obéit à toutes les exigences logiques, elle peut prétendre au titre de science *exacte* aussi légitimement que les sciences naturelles, fondées sur les mathématiques. Il s'agit en effet de compter, de calculer, de spéculer avec des *idées:* la logique n'est pas moins exacte que les mathématiques.

Il va sans dire que pour arriver à une pareille science *à priori*, il faut commencer par le commencement, partir des principes premiers et progresser d'une manière *constante*, régulière, sans qu'un

seul anneau de la chaîne fasse défaut. Tout doit donc être pris *ab ovo.* On ne peut procéder par aphorismes; la méthode *organique* et *constructive* est de rigueur. Il ne saurait non plus être question de spéculations *isolées, partielles* : l'idée de spéculation implique celle d'un *tout organique*; il n'y a que des systèmes *complets* qui répondent à l'idéal que fait naître la notion de spéculation. La pensée spéculative tire ses propres idées d'elle-même, de telle façon qu'elles s'engendrent nécessairement et successivement les unes les autres, en obéissant à des lois logiques, et qu'elles s'unissent et s'agencent intérieurement et organiquement, au point de constituer, en même temps et immédiatement, un système *arrêté, un, organique.*

Mais comment songer à remplir un tel programme, qui consiste à *anticiper*, à *deviner* et à dérouler *à priori* la conception de l'univers entier? Evidemment il faut partir de la supposition que l'homme est un petit monde en raccourci, un *microcosme,* une espèce de carrefour où tous les chemins se croisent, un miroir vivant dans lequel se reflète la création entière, qu'il récapitule, qu'il contient d'une manière à la fois idéelle et réelle. Dès l'instant où toutes les idées se trouvent ainsi contenues dans l'intelligence humaine, il est tout simple qu'on puisse les en dérouler avec réflexion et conscience, au moyen de la pensée.

Il n'en demeure pas moins certain qu'on conteste aux esprits spéculatifs la *possibilité* de réaliser leur ambitieux programme. Pour nous, hommes, dit M. Trendelenburg, il ne saurait y avoir de spéculation *pure*; la raison se suicide quand elle prétend ne pas compter avec le monde de l'intuition : c'est l'histoire de l'âme qui, sans corps, serait privée de toute vie réelle, pour n'être plus qu'une ombre. On s'imagine en vain, par de pareils procédés, saisir la pensée divine et l'exposer telle qu'elle a été de toute éternité, dès avant la création des choses. La raison divine ne pensait-elle pas le monde? celui-ci ne lui fournissait-il pas un élément d'*intuition?* L'intelligence humaine, à son tour, ne saurait agir autrement. Il faut donc que le principe premier de la pensée introduise dans le monde de l'intuition et le rende possible. Si cette condition n'est pas remplie, il n'y a rien de commun entre l'esprit et les choses. — La vérité que cette argumentation veut faire prévaloir peut être admise sans qu'il faille nécessairement en adopter la conclusion, qui prétend qu'il ne saurait y avoir de pensée pure. A la vérité, sans un élément *intuitif,* notre pensée serait privée de toute vie; mais il n'en résulte pas que, pour nous, *il ne puisse*

pas y avoir de pensée pure. Cela ne prouve qu'une chose : *à elle seule*, la pensée pure est impuissante ; elle a un besoin absolu d'un élément intuitif pour atteindre son but, pour répondre à sa notion. Sur ce point, tout le monde est d'accord : les droits respectifs de l'empirisme et de la spéculation sont reconnus. Voici seulement la différence. Le spéculatif affirme que, sous peine de ne pas répondre à sa notion, la pensée doit *s'élever* jusqu'à la spéculation ; il demande que la spéculation et l'empirisme soient cultivés d'une manière tout à fait *indépendante*, et cela par le même penseur, seulement dans des moments *différents* et au moyen de *facultés* diverses.

Mais à quoi bon insister sur la *possibilité* de la spéculation? L'histoire entière de la philosophie dépose en faveur de notre thèse. On ne s'est pas plutôt aperçu de la fausseté d'un système tombé en discrédit que la spéculation se met en devoir d'en formuler un nouveau. Il faut bien que la spéculation *puisse* être, car enfin elle est.

On dira sans doute que toutes les spéculations *connues* sont fausses ou défectueuses. Mais cela autorise-t-il à conclure qu'elles ne sont pas des systèmes spéculatifs ? Au surplus, on peut reprocher aussi leur imperfection aux systèmes produits par la simple réflexion empirique. En conclura-t-on que celle-ci est *impossible?*

Le plus souvent on prétend échapper à la force de ces considérations en soutenant que les spéculatifs sont en proie à une illusion : ces principes, qu'ils se vantent d'avoir obtenus par les procédés de la raison pure, c'est des mains de l'empirisme qu'ils les ont reçus. — Nous répondons qu'il faudrait d'abord examiner si les doctrines contenues dans les systèmes spéculatifs ne s'*imposent* pas avec une nécessité évidente, comme autant de conséquences découlant des premiers principes. En second lieu, d'où les systèmes spéculatifs auraient-ils tiré ces principes fondamentaux et *nouveaux*, faisant avancer les problèmes, si ce n'est de la force *spontanée* de l'intelligence? Car enfin, non-seulement ces découvertes étaient ignorées des empiriques, mais ils les dénoncent comme des monstruosités, n'ayant pas d'autre origine que les rêveries d'une imagination désordonnée. Chacun sait, en effet, que tout ce qui est réellement nouveau surprend fort messieurs les représentants de l'empirisme : ils y voient quelque chose de monstrueux. La plupart de ceux qui contestent la possibilité de la spéculation le font parce qu'ils sentent qu'elle n'est pas à leur usage : ils sont même hors d'état de se représenter la condition psycho-

logique dans laquelle ils devraient se placer pour spéculer. Que conclure de tout cela? Ces objections ne prouvent pas mieux l'impossibilité de la spéculation que l'incapacité où se trouvent tant d'hommes de comprendre les grandes compositions des virtuoses de la musique n'autorise à mettre en doute la réalité de ces chefs-d'œuvre que les connaisseurs enthousiastes ne se lassent jamais d'entendre. Il y aurait trop de naïveté à soutenir que la spéculation n'est possible qu'à condition d'être à l'usage de tout le monde. Il n'y a pas le moindre déshonneur attaché au fait de ne pas savoir spéculer; mais, d'autre part, on n'a pas le droit de se piquer d'être un grand philosophe, simplement parce qu'on est hors d'état de penser lorsque tout élément empirique fait défaut. Et puis, qui ne sait que ces mêmes hommes qui décrient la spéculation, la déclarant chimérique et impossible, acceptent, sans le moindre scrupule, ceux de ses résultats qui sont tombés dans le domaine public? Il leur serait impossible d'agir autrement : ils ne pourraient, sans cela, faire un seul pas dans la voie qu'ils affectionnent. La spéculation est inévitable; les sciences ne sauraient se passer de son concours. Reste à savoir si ces emprunts *inconscients* profitent plus aux sciences que ne ferait un usage *avoué* et *conscient* de la méthode spéculative.

Spéculer, c'est donc penser en grand, penser tout d'une pièce, saisir les idées particulières dans leur liaison avec l'ensemble : c'est par conséquent penser *systématiquement*, l'unique manière parfaite de penser. Il n'appartient qu'à la spéculation seule d'arriver à formuler ainsi un ensemble de concepts formant un tout organique, un système. Voilà pourquoi elle peut, sans se préoccuper de l'observation, produire des idées *nouvelles* qui, justement parce qu'elles sont engendrées avec méthode et en vertu d'une nécessité interne, possèdent une valeur *objective*. Elle seule est en mesure de nous fournir des notions suprasensibles.

Tout cela nous explique pourquoi, en dépit des railleries dont elle est l'objet, on est toujours ramené vers la spéculation. Quiconque éprouve le besoin d'arriver au vrai savoir, est immanquablement obligé de recourir à elle. En effet, nous commençons tous à apprendre dans une période de la vie où nous sommes éminemment *réceptifs*. Nous finissons peu à peu par remplir notre entendement d'une foule d'idées et de représentations qui nous viennent de toutes parts. Puis il arrive un moment où nous éprouvons le besoin de mettre tous ces éléments divers en rapport les uns avec les autres. Nous voulons ramener tout cela à l'unité, afin

d'obtenir une connaissance vraiment digne de ce nom. Mais nous n'avons pas plutôt cédé à ce désir que nous nous apercevons qu'il n'est pas aisé à réaliser.

A première vue, nous croyons y arriver en mettant en ordre les éléments divers qui constituent notre connaissance. Il nous semble que nous n'aurons qu'à grouper et à classer nos idées, d'après les objets auxquels elles se rapportent. Nous formons ainsi un grand nombre de catégories logiques sous lesquelles nous rangeons nos diverses connaissances. Cela fait, nous essayons de mettre en ordre à son tour le *contenu* de chacun de ces casiers, pour les placer ensuite, les uns avec les autres, dans la relation logique convenable. Nous nous flattons que ce travail une fois terminé, nous serons arrivés à cette harmonie, à cette unité de nos connaissances, à laquelle nous aspirons.

Toutefois, nous ne tardons pas à nous apercevoir que le but ne saurait être atteint par cette méthode. D'abord ce travail de classification nous semble devoir être sans terme, car, à mesure que nous classons des idées, nous en acquérons de nouvelles, qui viennent à leur tour enrichir notre intelligence. Puis, nous avons beau recourir à toutes les combinaisons les plus ingénieuses, nos idées diverses ne se prêtent pas à une classification. Les unes sont incomplètes; il en est d'autres qui se contredisent; le lien indispensable pour les rattacher les unes aux autres nous fait défaut. Bref, nous nous apercevons qu'il est impossible de former un organisme, un système de concepts avec ces éléments divers.

Au fait, cet échec n'a rien qui doive nous surprendre, lorsque nous songeons comment nous avons acquis ces idées. Qu'est-ce donc qui nous autorise à croire qu'elles doivent former un tout organique, quand nous nous rappelons qu'elles sont nées *isolément* et dans des intelligences fort différentes les unes des autres? Je me suis moi-même formé quelques-unes de mes idées, mais dans des périodes diverses de mon développement, tandis que j'en ai reçu d'autres des mains de la tradition, qui est elle-même formée de l'apport d'individus ou de nations appartenant à des époques et à des civilisations fort différentes. Si les jeux de patience réussissent, c'est que les parties qui les constituent ont été découpées d'un objet qui *primitivement* formait un tout, *unique* et *harmonique*. Comme les éléments de ma connaissance n'ont pas une origine du même genre, il est tout naturel que nous ne réussissions pas à constituer l'unité. En tout cas, celle-ci ne pourrait être atteinte qu'après avoir *retravaillé* les idées diverses contenues dans

notre intelligence; mais c'est encore ici un travail de Sisyphe que personne jusqu'ici n'a pu conduire à bonne fin. Comment pourrait-il réussir ? Il ne s'agirait de rien moins que de revoir et de modifier *chaque* idée particulère, en tenant compte de ses *innombrables* rapports avec toutes les autres.

Que faire donc? Renoncer à harmoniser nos connaissances, de façon à obtenir un système? Mais ce serait abdiquer sa qualité d'homme. Tout ce qui précède ne prouve qu'une chose, l'impossibilité d'aboutir par les voies *qui viennent d'être tentées.* Une seule peut nous conduire au terme. Nous prétendons former un système de toutes nos idées ? Eh bien nous n'y réussirons qu'en pratiquant la méthode que suit tout organisme. Un organisme ne se forme pas du *dehors*, *mécaniquement* par la simple juxtaposition de ses parties, mais *du dedans :* c'est toujours un germe unique, un seul principe, qui, en se développant et s'épanouissant, met au jour les parties diverses qui sont contenues en son sein. Elles viennent se ranger autour de lui comme autour d'un centre, de sorte que le principe unique rayonne et s'épanouit en multiplicité, tout en demeurant unité. Un organisme intellectuel, un système d'idées doit également sortir d'une idée féconde, d'une idée mère. Les parties constitutives de l'organisme formant un tout bien lié doivent se développer du premier principe, conformément aux lois d'une logique immanente, c'est-à-dire, au moyen d'une pensée spéculative. C'est avec raison que l'on a dit que l'unique moyen de connaître les choses c'est de les voir *naître* et *se former*. On les saisit alors dans leur milieu, à leur place, comme conséquences de la cause qui seule pouvait leur donner naissance. Le principe qui les *fait être* sert en même temps à les *faire connaître.* Cette méthode génétique, rigoureusement observée, n'est autre chose que la spéculation elle-même.

Reste à déterminer maintenant *comment* nous nous assurerons que notre hardie tentative n'a pas échoué. La spéculation n'aura réussi que si notre système d'idées *à priori* est la reproduction exacte (dans le domaine de la pensée), de toutes les réalités du monde empirique, de Dieu et du monde que nous connaissons déjà avant de spéculer. Il ne faut pas croire en effet que la spéculation s'inspire du besoin de mettre en doute les réalités conformes à l'expérience; elle aspire au contraire à connaître ces réalités et à les *mieux* connaître qu'on ne saurait le faire au moyen de la simple réflexion empirique. Si donc quelques fous ont contribué à propager le préjugé qui veut que la spéculation méprise

l'expérience, il n'en est nullement ainsi. Les esprits vraiment spéculatifs reconnaissent que la science complète ne saurait résulter que du concours de l'expérience et de la spéculation. Ce qui prouve déjà que celle-ci ne saurait aboutir seule, c'est qu'on ne débute jamais par elle. Avant d'éprouver le besoin de spéculer, il faut s'être formé à l'école préparatoire de la réflexion empirique; il est indispensable d'avoir enrichi son intelligence; la spéculation n'est pas l'affaire d'un cerveau vide.

Ces deux manières de penser poursuivent donc le même but: comprendre exactement et complétement la réalité empirique. Il faut en conséquence que les résultats de la spéculation soient soumis *plus tard* à la pierre de touche de l'expérience. Ils auront plus ou moins de valeur suivant qu'ils réussiront ou non à rendre compte des faits. Les systèmes spéculatifs ne sont que des hypothèses sur une grande échelle. Quand, au lieu de rendre compte des faits, elles sont contredites par eux, celui qui les a présentées est le premier à confesser qu'il a mal spéculé, et qu'il ne possède pas l'instrument pour le faire. Il faudrait être vraiment fou pour s'étonner de pareils résultats.

L'unique et, pense-t-on, *irrésistible* argument qu'on élève contre notre méthode, c'est qu'on spécule mal et que la meilleure spéculation est toujours incomplète. Etrange raisonnement! Quoi! on s'étonne que les hommes spéculent d'une manière *imparfaite*? Dans *quel* domaine atteignons-nous donc à la perfection? Ne faut-il pas toujours tâtonner et ne s'approcher du but que peu à peu? La spéculation ne saurait être mieux partagée que tous les autres arts. La simple réflexion empirique n'a pas un meilleur sort. Elle a aussi derrière elle une longue série de tentatives qui n'ont pas réussi. Et, au point de développement atteint de nos jours, elle a conscience de tout ce qu'il y a d'imperfection dans sa manière de comprendre les choses. Aucun esprit spéculatif, en possession de son bon sens, ne se vantera de pouvoir, au moyen de sa méthode, reconstruire la *totalité* des choses d'une façon *exacte* et *complète*. Pour entretenir de pareilles espérances, il faudrait se faire une bien haute idée de soi-même, une bien petite idée de Dieu et du monde, ainsi que des hommes et de la pensée humaine. Tout esprit intelligent qui se met à spéculer, se dit que la tâche qu'il entreprend dépasse les forces d'un *individu*. Est-ce à dire que l'idéal qui est irréalisable pour lui le soit aussi pour *l'esprit humain* en général? Nullement! Ce que l'individu *isolé* ne saurait faire, l'humanité (totalité organique des individus) peut et doit l'accom-

plir : elle finira peu à peu par le réaliser d'une manière parfaitement satisfaisante. En se mettant à l'œuvre, l'individu qui spécule se dit qu'il ne réussira jamais à se satisfaire lui-même ; mais c'est assez qu'il s'acquitte de la part de la tâche commune qui lui est dévolue. Les pas qu'il fera faire à la connaissance de la vérité seront sans doute infiniment peu de chose, mais ce ne saurait être une raison de les mépriser ; il sait que les progrès importants se composent d'un grand nombre de petits progrès. Pleinement convaincu de tout ce qu'il y a de défectueux dans nos connaissances acquises, il se soumet aux lourdes exigences de la science. En le faisant, il évite deux travers dans lesquels de tout temps sont tombés la plupart des penseurs, et cela, au grand détriment de la science : l'illusion puérile de ceux qui croient à l'infaillibilité de leur science et le scepticisme.

Tout en confessant sa portée relative et en reconnaissant la nécessité d'être contrôlée par l'expérience, la spéculation ne renonce pas à suivre sa propre voie de la manière la plus *indépendante*. Au début, l'esprit spéculatif ne se demande ni *ce* qu'est la réalité, ni même s'il en existe une ; il ne s'inquiète pas de savoir dans quel rapport les concepts qu'il construit se trouvent avec les faits. Fermant les yeux au monde extérieur pour ne regarder qu'en lui-même et s'absorber dans son travail, allant droit son chemin sans regarder d'un côté ni de l'autre, il n'obéit qu'à la seule nécessité dialectique qui pousse les concepts à s'engendrer les uns les autres. Le penseur conserve cette attitude jusqu'à ce que cette série d'idées, s'engendrant les unes les autres, ait formé une chaîne solide et continue dont les deux bouts en se réunissant le ramènent à son point de départ. Le cercle est alors fermé, le système complet. C'est le moment d'*ouvrir* l'œil sur les réalités extérieures pour voir jusqu'à quel point elles s'accordent avec tout ce monde de concepts que le penseur a puisés dans son propre fonds. Le travail de spéculation terminé, il va à son tour user de la réflexion empirique. Ce n'est pas assez que le système ne soit pas en *désaccord* avec la réalité ; il doit en donner une explication relativement satisfaisante, c'est-à-dire, marquant un progrès sensible sur les précédentes.

La nécessité de recourir au contrôle de l'expérience est donc proclamée d'une manière absolue. Mais, tout en devenant à son tour un critique qui manie l'arme de la réflexion empirique, le spéculatif a grand soin de distinguer ce nouveau procédé de l'acte même de la spéculation. En unissant les deux méthodes, il importe

de ne pas les confondre. On ne peut sauvegarder leur dignité et leur nécessité respective qu'en se rappelant qu'elles diffèrent essentiellement. On doit en faire usage *simultanément* mais *successivement*, et quand on passe de l'une à l'autre, il faut s'en rendre parfaitement compte. C'est là ce que les apologètes chrétiens devraient toujours se rappeler, sous peine de compromettre l'autorité de faits empiriquement donnés.

Le penseur s'aperçoit-il que les réalités du monde ne correspondent pas aux concepts qu'il s'est faits ? il est le premier à briser son système sans miséricorde. Toutefois ce n'est que *son* travail *imparfait* qu'il condamne ; sa foi en la spéculation elle-même n'est pas ébranlée. Aussi se remet-il de nouveau à l'œuvre, en fermant encore les yeux pour ne pas se préoccuper du monde extérieur. Le manque d'accord entre les deux sphères, il l'impute au fait d'avoir mal spéculé : il se dit qu'il n'aura pas suivi avec assez de rigueur les lois de la logique ; qu'il ne les aura pas maniées avec assez de dextérité.

Que penser de l'accusation d'orgueil qu'on ne se lasse point de porter contre les esprits spéculatifs ? Nul ne conteste que des cerveaux étroits n'aient montré beaucoup d'orgueil en exagérant la valeur de la spéculation et en méprisant les sciences empiriques. Mais ne sait-on pas que personne ne s'est élevé avec plus de force contre ces aberrations que les esprits vraiment spéculatifs ? Il se rencontre aussi chez des disciples moins compromettants de la spéculation des excentricités qui portent les hommes sages à se demander s'il n'est donc pas possible de s'occuper avec amour et zèle d'une chose excellente sans s'exagérer sa valeur. Tous ces travers doivent être imputés à l'humaine faiblesse et non à la spéculation, car il n'est pas de science plus modeste. Elle ne se borne pas à avouer que ses résultats n'ont qu'une valeur approximative : elle sait pourquoi il doit en être ainsi. Par suite de la méthode, il doit se glisser dans les opérations fondamentales des fautes de logique qui entraînent de graves erreurs dans tout l'ensemble du système, et cela d'autant plus que, obéissant à la seule nécessité dialectique, le spéculatif ne recule pas devant une conséquence qui pourrait lui paraître erronée si, comme l'empirique, il consentait à se placer au point de vue des faits. La spéculation, elle, va toujours droit son chemin, sans s'inquiéter des résultats. En outre, le penseur prend à l'égard de ses théories une attitude entièrement *objective* et *libre*. Il sait qu'en raisonnant logiquement, on aboutit aux conclusions de son système ; mais il se dit que lui-mê-

me est loin de s'être élevé jusqu'à une logique irréprochable. Il est donc animé d'une sincère défiance à l'endroit de son propre système. Aussi ne songe-t-il pas à lui sacrifier ses convictions personnelles qui viennent d'ailleurs et qui ne sont pas de nature scientifique.

L'homme qui s'est servi de la réflexion empirique est loin de se sentir aussi libre en présence des résultats auxquels il a abouti. Il a conscience d'avoir travaillé avec tout le soin nécessaire, d'avoir tenu compte de tout, d'avoir usé de toutes les mesures de précaution. Il s'attache avec une ténacité inconnue du spéculatif à ces résultats que tout l'autorise à tenir pour définitifs.

Après tout, l'accusation d'orgueil vient en grande partie du fait que les esprits non spéculatifs supposent à leurs adversaires les sentiments qu'ils ont eux-mêmes. Si seulement ces bonnes gens, qui font chorus contre la spéculation, voulaient considérer que nous autres spéculatifs nous ne pensons pas de nos systèmes le dixième du bien qu'ils pensent de leurs aphorismes, souvent si pauvres ! Et puis, connaissant les mobiles *subjectifs*, parfois peu flatteurs, qui poussent certaines personnes à essayer de la spéculation, nous nous gardons bien de voir, sans autres raisons, dans cette tentative la marque d'une intelligence richement douée. L'expérience nous apprend que, dans bien des cas, le besoin de spéculer est né de la faiblesse de la mémoire, de l'incapacité de se rappeler les détails et les faits particuliers dans leur isolement. C'est précisément là ce qui est arrivé à l'auteur de ce livre. Qu'on laisse donc la spéculation s'acquitter de sa part, petite, mais indispensable, dans l'œuvre commune de la science. Elle ne trouble pas ses collaborateurs : elle ne prétend s'imposer à personne. Elle déclare ne pas être l'affaire de tout le monde; elle avertit les hommes qui en sont incapables de ne pas s'en mêler, sachant bien qu'ils ne pourraient manquer de tomber dans la sophistique. D'où vient donc la haine implacable de ceux qui ne se sentent pas en état de spéculer, alors qu'on leur laisse la liberté d'user de leur méthode de prédilection ?

Sous peine de perdre son caractère àprioristique, la spéculation ne doit pas commencer par quelque chose de donné en *dehors d'elle*. Il lui faut cependant une *base*, car sans cela elle tomberait dans l'erreur de ces philosophes qui s'imaginent pouvoir partir de rien pour en tirer tout, usurpant ainsi un privilége qui n'appartient qu'à Dieu seul. Cette base, pour demeurer àprioristique, ne peut être autre chose que la spéculation même. La pensée com-

me spéculation se prend elle-même pour base d'opération. On a beau faire abstraction de tout, un fait demeure, savoir : l'acte par lequel la conscience humaine s'affirme comme *moi*. Cet acte de l'esprit, pris en lui-même et par son côté exclusivement *formel*, doit servir de point de départ à la spéculation. Ce fait primordial est pour la conscience humaine revêtu d'une certitude immédiate, inébranlable : c'est le point ferme d'Archimède dont l'esprit spéculatif doit s'emparer pour prendre ensuite son essor. Puis, suivant le fil des lois logiques, immanentes, inhérentes à ce fait de conscience, il est conduit à déduire une série de pensées, à construire peu à peu une chaîne de concepts qui, fortement soudés les uns aux autres, forment un tout organique, un système reproduisant l'ensemble des réalités du monde, sous une forme idéelle et àprioristique.

2. *De la spéculation théologique.*

Faisons un pas de plus et examinons ce qui se passe chez l'homme religieux. Il ne saurait s'en tenir à ce simple fait primordial de la pensée pure et immédiate; ce fait se présente à lui sous une certaine couleur. Plus sa piété est saine et vivante, plus il se sent *déterminé* par Dieu. La conscience de soi implique la conscience de Dieu; l'homme ne saurait se poser, s'affirmer clairement lui-même, sans affirmer Dieu. Le fait primordial de la pensée pure se présente donc sous *deux* faces. Nous avons la synthèse du sentiment du *moi* et du sentiment de Dieu, qui forme un seul fait de conscience. Il y aura donc pour le penseur religieux deux points de départ qui lui donneront deux spéculations *différentes* : il partira du sentiment du *moi* (spéculation philosophique) ou du sentiment de Dieu (spéculation théologique). Celle-ci devra de Dieu descendre au *moi*; celle-là, du *moi*, remonter à Dieu. Quels que puissent être les rapports de ces deux spéculations, à d'autres égards, elles doivent en tout cas différer pour ce qui est de la *forme* ; car tout en obéissant à la même *loi*, elles suivent deux voies différentes, résultant du point de départ qui n'est pas le même. Les deux construisent *à priori*, mais l'une sur la base du *moi*, l'autre sur celle de Dieu [1]. En distinguant ainsi ces deux

[1] Mais, objecte Julius Muller, la conscience religieuse du chrétien évangélique du XIXme siècle ne saurait servir de base ferme à la spéculation. Elle devrait pour cela remplir deux conditions qui lui font entièrement dé-

manières de spéculer, nous les séparons de la façon la plus rigoureuse, et nous proclamons leur complète indépendance *réciproque*. Mais cela n'exclut pas des rapports *très-étroits*. Le théologien spéculatif en particulier ne saurait remplir sa tâche sans s'être mis au courant de la philosophie régnante. Ces études-là ne troubleraient pas la simplicité de la foi; elles ne refroidiraient pas son ardeur et son zèle, si la piété n'était pas présentée habituellement et dès l'enfance comme une affaire qui demande plus à être *apprise* qu'à être sentie.

Du reste, la piété est *immédiatement* et *absolument* certaine d'elle-même. Elle n'a nul besoin de preuves qui viennent la convaincre de sa propre réalité; lui en offrît-on, elle devrait les rejeter avec dégoût. Elle dérogerait si, renonçant à sa haute indépendance, elle allait demander à quelque démonstration intellectuelle de lui garantir qu'elle n'est pas une illusion. Que peut-il y avoir de plus certain pour l'homme pieux que la réalité même de sa piété? N'est-elle pas le flambeau à la lumière duquel il contemple toutes choses?

Avouons-le toutefois, l'homme religieux *seul* reconnaît à la conscience religieuse une certitude immédiate et la haute valeur qui en est la conséquence. C'est donc là un fait psychologique qui ne pourrait être prouvé à celui qui n'en aurait pas fait personnellement l'expérience. Et encore est-ce seulement dans ses moments les plus religieux, quand sa piété est particulièrement intense, que l'homme

faut: la conscience chrétienne, qui devrait être une donnée simple, est au contraire fort complexe; elle n'est pas une donnée évidente. En prenant la conscience chrétienne pour point de départ on considère donc comme un axiome ce qu'il faudrait avant tout prouver. — Mais la conscience chrétienne est une donnée simple. La piété chrétienne a pour substance et pour racine une manière *spéciale* de sentir Dieu qui est le germe duquel elle se développe. — Mais, reprend Muller, la notion de Dieu est trop riche, pour que la spéculation puisse la prendre comme un axiome, lui servant de point de départ, il faudrait préalablement avoir fourni une preuve *à priori* de l'existence de Dieu. — Que les empiriques, eux qui partent de certaines *données*, s'en servent pour prouver, à la bonne heure. Sur le terrain de la spéculation il ne saurait pas plus être question de prouver Dieu qu'aucune chose. La preuve n'est pas un moyen à l'usage des spéculatifs. Ceux-ci font *naître* et *surgir* les concepts devant vous. Que venez-vous leur demander de *prouver* les choses, alors qu'ils font beaucoup mieux, puisqu'ils vous les *montrent*? Un système spéculatif légitime Dieu en montrant que seul il peut rendre compte de la réalité d'une manière satisfaisante.

sent dans la conscience religieuse et dans la conscience personnelle les deux faces d'une même médaille. Comme l'individu religieux est le seul homme complet, comme l'absence de religion est une infirmité morale, on n'abdique pas en ne s'adressant qu'à la partie saine de l'humanité. Il n'est que juste d'ailleurs de prendre le fidèle dans les moments les plus religieux de sa vie, car c'est alors qu'il répond le mieux à son idée. Est-il nécessaire d'ajouter que cette certitude *immédiate* de Dieu, même chez les meilleurs, n'y est pas *innée?* On n'y arrive qu'à la suite d'un développement religieux individuel, qui est facilité par celui qui a déjà eu lieu dans l'humanité tout entière. Au fait, le chrétien vivant possède seul cette conscience immédiate ferme et inébranlable, qui résulte d'un *contact direct* avec Dieu.

Si donc la piété a besoin de la spéculation théologique, c'est uniquement pour se rendre bien compte d'elle-même; pour que le fidèle devienne également religieux par son intelligence. La piété chrétienne en particulier s'adresse à l'homme tout entier: il n'y a de vraiment religieux que celui qui aspire sérieusement à l'être, non-seulement par ses sentiments, mais aussi par son intelligence et par sa volonté. La piété débute sans doute par être un sentiment, mais elle ne saurait en rester là. Obéissant à une nécessité intérieure, sans cesser d'être un sentiment, elle devient d'elle-même *pensée* religieuse. Au commencement, elle n'est que simple réflexion, représentation religieuse, mais elle finit par s'élever jusqu'à la vraie compréhension, jusqu'à la spéculation religieuse. Arrivée là, la piété se justifie à ses propres yeux comme sentiment et se démontre sa propre vérité, non point en vue de se donner conscience de sa certitude immédiate, qu'elle possédait déjà au début, mais dans le dessein de bien se rendre compte de ses excellentes raisons d'être. La spéculation ne naît pas d'un besoin intellectuel et scientifique, mais du sentiment *religieux* immédiat lui-même, qui éprouve l'obligation de faire en quelque sorte l'inventaire des richesses infinies dont il se sent possesseur. La spéculation religieuse ne provient donc pas du scepticisme, mais de la plénitude même de la vie de la foi. Parfaitement sûre d'elle-même, la piété se croit de force à conquérir le champ de la spéculation qu'elle sent lui appartenir. Remplie d'enthousiasme et de confiance, elle se lance à pleines voiles sur la haute mer de la pensée *aprioristique,* certaine qu'il n'y a pas de naufrage à craindre. Pleinement convaincu qu'il possède la vérité absolue, comment l'homme religieux douterait-il du succès d'une spéculation ayant sa propre

piété pour objet? Le succès est certain, à condition de travailler de toutes ses forces et d'avancer très-lentement.

Le besoin de communion pleine et entière, inhérent à la piété, pousse aussi de bonne heure à essayer de la spéculation religieuse. A la longue, le sentiment religieux finit par être une base insuffisante; on éprouve la nécessité de s'entendre sur ce qui constitue le centre de ralliement, la piété; il faut donc qu'on la formule scientifiquement, et la spéculation peut seule le faire.

C'est donc la piété qui *règne avec autorité* sur la spéculation théologique: celle-ci se borne, en effet, à présenter, sous forme scientifique, ce que la première possède déjà d'une manière immédiate. La science ne peut rien changer à un contenu qu'elle n'a pas créé, qu'elle se propose uniquement de retravailler pour le présenter à la conscience chrétienne sous une forme parfaitement transparente. La garantie d'avoir bien spéculé, c'est que le sentiment religieux se retrouve dans les résultats obtenus, il est vrai, tout en se rendant mieux compte de lui-même. Il se peut que la spéculation théologique ait fait voler en éclats les représentations religieuses, dans lesquelles se complaisait le sentiment religieux, sans qu'elle soit pour cela condamnable. Il suffit que le sentiment religieux *particulier* qui avait donné naissance à ces représentations ait été sauvegardé; que la spéculation lui ait ouvert un champ plus vaste dans lequel il puisse se déployer parfaitement à l'aise. Est-ce le contraire qui a lieu? Le théologien n'a plus qu'à briser résolûment son système; car il n'est pas de spéculation qui puisse lui faire mettre en doute la vérité de sa piété, comme aussi la piété ne saurait faire rejeter la spéculation. Il doute donc de sa spéculation, se disant qu'il doit être tombé dans quelque erreur, mais il ne peut désespérer de la spéculation en général. La conscience religieuse, pleinement certaine d'elle-même, se dit qu'elle doit pouvoir être traduite dans des formules scientifiques, sans subir aucune altération.

Mais, tout en proclamant cette autorité souveraine de la piété, il n'en faut pas moins maintenir que le travail de la spéculation doit s'accomplir dans une *entière* indépendance des sentiments pieux et des représentations religieuses. Il faut avoir complétement terminé son système avant de le soumettre au contrôle de la piété. Aller consulter la conscience religieuse à propos de tel point *spécial* (comme on le fait ordinairement), c'est renoncer à toute spéculation pour aboutir à des compromis qui ne font qu'aggraver le mal, au grand détriment de la piété et de la science.

Quoique la méthode spéculative soit *une*, et qu'il faille toujours appliquer ses procédés avec une rigueur inflexible, il y a *diverses* théologies spéculatives, suivant les divers genres de piété essentiellement différents les uns des autres, qui leur servent de point de départ. Il existe donc une théologie spéculative *chrétienne*; il n'y a qu'elle qui puisse aboutir, parce que la piété chrétienne est la seule qui travaille à s'exposer d'une façon normale. Toutefois, ce n'est qu'à la suite de beaucoup d'essais approximatifs que la spéculation peut réaliser son idéal, car elle ne saurait *devancer* la réalisation normale et définitive de la piété, qui est, à son tour, éminemment lente et successive.

De plus, dans le sein de la chrétienté, on comptera autant de théologies spéculatives que d'Églises, car il faut supposer que chaque confession doit sa raison d'être à une modification spécifique de la conscience chrétienne qui est leur base commune. Il y aura donc une théologie spéculative *évangélique*. C'est surtout sous cette forme que se présentera la spéculation chrétienne. Plus, en effet, la conscience individuelle se sent liée par principe au dogme ecclésiastique, moins il y a lieu à formuler une théologie spéculative, moins le besoin s'en fait sentir. Voilà pourquoi nous ne trouvons une théologie spéculative *distincte* de la dogmatique officielle que dans le sein du protestantisme. Et, même chez les protestants, elle n'a fait son apparition que très-tard. Aussi longtemps que le fidèle trouve dans la dogmatique de son Église ce dont il a besoin, c'est-à-dire une expression scientifique parfaitement satisfaisante de sa conscience religieuse, il ne demande pas autre chose. Les formules consacrées ont-elles, au contraire, cessé de satisfaire les membres les plus intelligents d'une Église? (ce qui prouve que celle-ci commence à subir une métamorphose qui doit aboutir à sa dissolution). Alors la nécessité d'une théologie spéculative à côté de la dogmatique se fait toujours plus sentir. C'est assez dire que cette nouvelle venue, qui aspire à prendre toujours plus le pas sur les autres disciplines théologiques, ne saurait être *liée* au dogme officiel. Pour avoir sa raison d'être, elle doit en différer *relativement*; sa notion même implique qu'elle doit être hétérodoxe, mais dans le bon sens du mot, comme Schleiermacher l'a fait voir. Née d'un travail de dissolution, qu'elle accélère à son tour, elle renverse la dogmatique officielle, tout en élevant à une plus haute puissance la portion de vérité que celle-ci renfermait. La théologie spéculative doit différer des dogmes ecclésiastiques, de telle façon que ceux-ci, trouvant en elle leur parfait accomplissement, perdent par cela

même leur raison d'être. Il faut que la conscience chrétienne retrouve dans la théologie spéculative ce qu'elle avait d'abord *cru* posséder dans la doctrine ecclésiastique et qu'elle apprenne ainsi à se comprendre parfaitement elle-même. Mais en se comprenant *mieux* elle-même, elle avoue que jusque-là elle ne s'est pas parfaitement comprise; elle confesse que la première impulsion historique imprimée au royaume du Sauveur, ne s'est pas déployée dans toute son intensité, et que, par conséquent, elle n'a pas donné à l'Église exactement la tendance impliquée dans la force motrice. Tout en se rendant mieux compte de ce qu'elle est, cette Église, grâce à la théologie spéculative, s'élève au-dessus d'elle-même. Les choses doivent se passer ainsi, car aucune confession particulière ne saurait se considérer comme la forme définitive du christianisme; la communauté ecclésiastique elle-même n'est pas l'expression adéquate et définitive de la communion chrétienne.

Toutefois, dans le sein de l'Église évangélique, la Sainte Écriture est une autorité avec laquelle la théologie spéculative doit compter; pour elle comme pour les autres disciplines théologiques, la Bible demeure le document de la révélation, et par conséquent l'expression historique et authentique de la conscience chrétienne primitive, dans sa pureté et sa plénitude, la règle qui ne saurait être repoussée. Les résultats de la science ne doivent jamais être *réellement* en désaccord avec l'Écriture. Il ne faudra pourtant pas croire à un manque d'harmonie par le simple fait qu'il y aura nécessaisairement une *différence* entre les représentations bibliques et l'expression définitive et intellectuelle que nous fournira la théologie spéculative. Il va sans dire encore que ce qui, dans la Bible, sera une conception *scientifique* de la conscience chrétienne (c'est-à-dire déjà de la théologie) ne saurait être norme pour la spéculation. Ces réserves faites, la théologie spéculative ne saurait hésiter à repousser des résultats qui seraient réellement en désaccord avec la Bible.

Il faut en outre que la spéculation trouve dans la Sainte Écriture une confirmation *positive*. Les résultats de la théologie doivent donner une conception *plus* satisfaisante du contenu de la révélation que les systèmes précédents. Rappelons-nous toutefois que, sous peine d'abdiquer, la spéculation religieuse est tenue de construire son édifice avec le seul concours de la logique et de la dialectique; ce n'est qu'après être arrivée au bout que, se rappelant sa faiblesse et sa faillibilité, elle se présente devant le tribunal scripturaire pour solliciter, sur l'ensemble et sur les détails de son

œuvre, une sentence incorruptible, à laquelle elle est d'avance décidée à se soumettre.

La théologie spéculative se trouve avoir un caractère éminemment *individuel*, puisqu'elle a pour point de départ la conscience chrétienne de celui qui la formule, et que celui-ci s'est déjà détaché, dans une certaine mesure, de la dogmatique officielle. D'autres faits contribuent néanmoins à rejeter ce caractère individuel à l'arrière-plan. D'abord la spéculation accepte la norme de l'Écriture; elle consent à être appréciée au point de vue de la doctrine officielle, puisqu'elle prétend traduire les mêmes idées dans le langage scientifique, mais plus clairement. En second lieu, elle part nécessairement d'une conscience individuelle qui n'est, à son tour, qu'un *reflet* de la conscience religieuse et ecclésiastique. Aussi toute spéculation théologique, dans la mesure où elle réussit, ne peut manquer de devenir la conviction générale de la communauté religieuse dans le sein de laquelle elle est née.

Dans l'organisme des sciences théologiques, la théologie spéculative joue le rôle de la *tête*, tandis que le *tronc* est représenté par l'histoire ecclésiastique, les *mains* et les *pieds* par la théologie pratique. Celle-ci ayant essentiellement pour mission de trouver les moyens de faire avancer l'Église du présent en vue du but final, elle ne saurait s'en acquitter sans posséder une idée claire de son état actuel, de ses rapports avec le christianisme, de l'idéal qu'il s'agit de réaliser : tout autant de notions qui ne s'obtiennent que par la méthode spéculative. L'histoire de l'Église, à son tour, ne saurait être comprise que si la spéculation en fournit la clef. Ce n'est pas à dire toutefois que notre science, qui occupe la première place dans l'ordre logique, doive être étudiée la première dans celui des temps.

De nos jours plus qu'à aucune autre époque, l'Église a absolument besoin d'une théologie spéculative. La science en général spécule sans en demander la permission à l'Église; et elle est loin de prendre son point de départ dans la conscience chrétienne : de là de nombreux conflits entre la théologie et la philosophie. La piété ne saurait avoir l'air d'ignorer les négations et les attaques de la philosophie; car pour cela il faudrait renoncer à toute théologie scientifique. L'Église vit au milieu des luttes de la science et de la civilisation; les problèmes qui intéressent les contemporains préoccupent aussi les plus intelligents d'entre les fidèles : il faut leur donner une réponse, en se plaçant au point de vue de la conscience chrétienne. L'Église est tenue de s'expliquer et de

s'entendre avec les sciences non religieuses, si elle veut exercer son influence légitime dans la sphère qui lui est particulièrement dévolue. Tout cela ne peut se faire sans une culture scientifique sérieuse : il faut, en particulier, qu'elle emprunte à la philosophie ce que celle-ci a de particulier, la méthode spéculative, et qu'elle spécule pour son compte, en prenant la conscience chrétienne comme point de départ. Ce n'est qu'à cette condition que la philosophie et la théologie peuvent en venir, je ne dis pas à s'accorder, mais du moins à se comprendre et à se montrer les égards qu'elles se doivent.

Bien des obstacles qui aujourd'hui arrêtent l'élan de la piété, tiennent à ce que l'Église n'a pas songé assez à temps à s'armer d'une théologie spéculative. Il y a déjà un siècle qu'en Allemagne la théologie et la philosophie ne parlent plus la même langue. Depuis l'apparition de la philosophie moderne la nomenclature philosophique a été plusieurs fois transformée, en dehors de toute préoccupation religieuse. Il aurait fallu que la théologie se livrât, de son côté, au même travail de refonte. Faute de l'avoir fait, elle parle une langue inintelligible aux autres sciences, et quand elle essaie de recourir à la leur, la culture nécessaire lui manque. Il faut donc se résigner à parler une langue barbare ou adopter la terminologie que la philosophie s'est formée à son usage. Dans ce dernier cas, le théologien ne saurait s'exprimer avec la clarté désirable, car les formes dont il se sert ont été arrêtées en vue d'un autre contenu; condamné à exprimer ses pensées au moyen de formules qui lui sont étrangères, il ne peut manquer de s'embarrasser. Entre-t-il en conflit avec les sciences non religieuses ? celles-ci ne peuvent que vaincre puisqu'en argumentant contre elles le théologien adopte leurs prémisses. Si, pour éviter ces dangers, on s'en tient à un langage barbare, on achève de se perdre dans l'estime du monde scientifique. Comme la philosophie est abondamment fournie de toute une nomenclature d'idées qui se rattachent systématiquement les unes aux autres, elle attire aisément les meilleurs esprits sentant la nécessité de penser avec clarté et rigueur, quand des besoins plus profonds que ceux de l'intelligence ne les retiennent pas.

La théologie spéculative se divise en deux grandes parties : la théologie proprement dite, et la *cosmologie* qui se subdivise à son tour en *physique* et en *morale*. C'est donc dans cette dernière branche que le cercle entier de la spéculation trouve sa conclusion. Il résulte de là que nous ne pouvons exposer la notion scien-

tifique de la morale avant d'avoir construit spéculativement la théologie et la physique.

Si la spéculation philosophique diffère de la spéculation théologique, la morale philosophique diffère aussi de la morale théologique. Quoique différentes, ces deux sciences ne sont pas nécessairement opposées. Dans le sein de la chrétienté, la morale philosophique doit prendre et a toujours pris une couleur évangélique. Une opposition *relative* entre les deux morales contemporaines est donc inévitable, vu que l'humanité n'est pas encore entièrement pénétrée par le christianisme. Cette opposition relative implique l'imperfection et de la philosophie et de la piété. Parfaites l'une et l'autre, elles se confondraient pour le fond et ne différeraient plus que quant à la forme. Tout en suivant la même méthode spéculative, elles n'observeraient pas le même *ordre* de construction.

Les théologiens sont dans un grand embarras quand il s'agit de fixer les limites entre la morale ordinaire et la dogmatique. Après avoir cherché à leur assigner un objet *différent*, on finit par les confondre. Ces difficultés disparaissent à notre point de vue. La morale spéculative et la dogmatique ne sont pas deux sciences parallèles qu'il faille coordonner. Elles appartiennent à deux branches différentes de la théologie : la dogmatique fait partie de la théologie historique.

II. LA THÉOLOGIE SPÉCULATIVE

1. Théologie proprement dite.

A. DIEU.

La spéculation théologique part d'un fait incontestable : l'homme religieux, en ayant le sentiment de lui-même, possède *en même temps* le sentiment de Dieu d'une manière immédiate. En se pensant lui-même, il ne peut pas faire autrement que penser Dieu.

Mais tout cela n'est encore qu'un simple sentiment, un pressentiment de Dieu. La mission de la théologie spéculative consistera à développer, à formuler cette conscience de Dieu, en rendant par une *notion* claire et logique, ce simple pressentiment du divin insuffisant pour l'homme qui pense.

L'impulsion pour se livrer à cette étude ne se fait pas longtemps attendre. Ainsi, empiriquement, les esprits non spéculatifs voient avant tout dans la pensée de Dieu l'idée de son *absoluité*, puis un certain nombre de qualités *particulières* qui constituent ses attributs. A première vue, ces deux déterminations sont *exclusives* l'une de l'autre. Le particulier n'est tel en effet que par suite de ses *rapports* avec quelque chose d'autre : de sorte que l'idée de particulier implique celle de *relativité* et exclut l'absoluité.

Cette contradiction n'est pas plutôt découverte qu'on éprouve le besoin de la faire disparaître; le chrétien ne doute pas un instant d'y réussir. Car il est convaincu qu'elle tient, non pas au fond des choses, mais à la forme, à sa manière de *comprendre* l'idée de Dieu. Les deux éléments, à ses yeux indispensables, de la notion de Dieu (l'absoluité et les attributs) doivent être *conciliables*, compatibles. Imputant donc cette contradiction apparente à son ignorance, il se met à retravailler dialectiquement sa notion de Dieu, persuadé d'arriver à une idée claire, harmonique qui fera leur part, et aux attributs particuliers et à l'absoluité.

Le premier soin du penseur chrétien sera de chercher, pour exprimer sa conscience de Dieu, la formule intellectuelle la plus étendue, la plus compréhensive, la plus immédiate et partant la plus abstraite et la plus élémentaire : il appellera donc Dieu l'*absolu*, en prenant cet adjectif comme un neutre.

Il s'agira maintenant de rendre aussi claire que possible sa première définition de Dieu comme l'être absolu. Voici le premier résultat que nous donnera l'analyse : L'être absolu est *inconditionné*, c'est-à-dire il se suffit pleinement à lui-même; il n'est pas *parce que* quelque chose d'autre est également; il est *indépendamment* de tout autre objet en dehors de lui. Ce caractère, ce fait d'être inconditionné n'exclut nullement l'existence de *quelque chose d'autre* en dehors de Dieu : il implique uniquement que cet autre ne saurait se comporter comme *cause*, mais simplement comme *effet* à l'égard de Dieu. Ni quant à son *être*, ni quant à sa *manière* d'être, l'absolu ne saurait dépendre de quelque chose autre que lui-même.

Le second résultat que nous fournira l'analyse de la notion de l'absolu, c'est que Dieu est numériquement *un*. Il ne peut être question de concevoir une *pluralité* d'absolus : cette unité numérique implique, à son tour, l'unité *générique* : Dieu est seul et unique de son espèce : rien ne saurait lui être *comparé* : il est haut, élevé au-dessus de tout autre être.

En poursuivant cette analyse, on arrive successivement aux idées d'*éternité*, de *perfection*, de *bonté*.

Jusqu'à présent nous ne sommes pas bien avancés. Quoiqu'elles trouvent de l'écho dans la conscience religieuse, les déterminations obtenues ne nous apprennent pas grand'chose sur Dieu. Pour le penser, pour le saisir décidément par l'intelligence, il faut, sans sourciller, lui appliquer la catégorie qui est à la base de toutes les opérations intellectuelles, et se demander : quelle est la *cause* de l'absolu? Cette question n'est pas déplacée, car, du moment où l'absolu est quelque chose, je suis autorisé à rechercher sa cause. D'autre part, justement parce qu'il est l'absolu, il ne saurait avoir sa cause *en dehors* de lui; il sera donc *cause de lui-même*; il sera *par lui-même*.

Parvenus à ces hautes régions, des horizons tout nouveaux se déroulent à nos regards. Ne pouvant nous contenter du chemin déjà fait, nous éprouvons le besoin d'aller encore *plus loin* : nous voulons savoir quelles *conditions* l'absolu doit remplir pour être sa propre cause. Evidemment pour que Dieu puisse être *par lui-même* ce qu'il est, il faut qu'il ne le soit pas *essentiellement*, car, dans ce dernier cas, il n'aurait pu le devenir par *son propre fait*. *Derrière* le Dieu *actuel* et *parfait* doit se trouver quelque chose qui ne possède encore aucune perfection distincte et positive, et de laquelle chose cependant toutes les perfections émergeront. Bref : chez Dieu il faut distinguer entre ce qui *n'est pas* Dieu et *ce qui est* Dieu.

Nous voilà enfin sur la bonne voie pour *construire* la notion de Dieu. Il faut, de toute nécessité, se représenter Dieu sous deux *modes* d'existence, l'un négatif, l'autre *affirmatif*. Quelle sera cette première manière d'être négative de Dieu, en vertu de laquelle il n'est pas ce qu'il est, et au moyen de laquelle cependant il se détermine lui-même à être ce qu'il est? Quel est ensuite l'être *positif*, la détermination qu'il se donne [1] ?

[1] Ce but de tout l'ouvrage, qui est de *comprendre* Dieu, m'a été contesté. Un théologien respectable doit avoir dit que je dissèque le bon Dieu comme on ferait d'une grenouille. — D'abord c'est l'*idée* de Dieu qui a été seule disséquée. Ensuite, je comprends l'objection de la part de ceux qui ne veulent pas entendre parler d'un concept de Dieu et qui, en face de l'Eternel, se bornent à adorer en silence. Mais quant aux penseurs qui après avoir reconnu en Dieu l'inénarrable prétendent cependant en posséder une idée, je ne vois pas pourquoi après avoir confessé qu'il y a en Dieu un élément in-

1° Dieu dans son premier mode d'existence.

Pour répondre à la première question, il faut penser Dieu en faisant abstraction de tout ce qu'il est : nous le pensons alors simplement comme *être*, c'est-à-dire comme sujet *logique*, privé de tout attribut, de tout prédicat : nous obtenons ainsi l'être absolument pur et indéterminé ; l'essence pure, absolue, toute nue : ce qui *est*, sans *exister*. Gardons-nous de croire qu'en parlant ainsi on statue la présence d'un *manque*, d'un déficit quelconque dans l'être absolu. N'est-il pas en effet l'être absolu ? La plénitude de l'être réside donc en lui. Seulement tout cela se trouve chez lui, non pas comme attributs *adjoints* à un sujet, et par conséquent *distincts* de celui-ci, mais à l'état d'indifférence. La plénitude de l'être concret réside bien en lui ; toutefois non pas comme quelque chose de déterminé, de concret et de réel, mais comme simple *virtualité, possibilité.*

Cette idée de la possibilité pure, absolue, est indispensable à la notion de Dieu. Dans l'idée de l'absolu, nous trouvons nécessairement, et d'une manière absolue, la *possibilité* et la *réalité :* les deux se pénètrent sans s'exclure. C'est là ce qui constitue Dieu comme être absolu et nécessaire. Néanmoins, au point de vue de la causalité, la possibilité passe *avant* la réalité. Il va sans dire qu'en tout ceci, il s'agit d'antériorité *logique* et non pas *chronologique.* En pensant l'absolu comme l'être absolument pur, on le saisit dans son identité absolue, immédiate, dans son absolue simplicité : il n'y a donc pas lieu à distinguer entre le fond et la forme, entre le sujet et l'attribut.

Toutes ces déclarations sont purement négatives, mais il ne saurait en être autrement. La première pensée que nous avons de Dieu comme *essence*[1] *divine* est nécessairement négative. Non pas,

compréhensible et insondable, ils se scandaliseraient de me voir relever le côté intelligible. Celui qui prétend se faire une idée de Dieu ne saurait se dispenser de l'analyser, de recourir au microscope de la dialectique, au couteau tranchant de la logique la plus pénétrante. Et tout cela c'est au nom de la piété que je l'exige. Y a-t-il en effet quelque chose de plus irréligieux au monde que de penser Dieu d'une manière *superficielle?* (Préface de la seconde édition, p. VII et VIII.)

[1] Ce terme ne doit pas être pris comme corrélatif de l'idée d'attribut et de révélation : il désigne uniquement ce premier mode d'être de Dieu qui ne saurait être pensé d'une manière *positive :* essence absolue, nue, pure.

encore une fois, que le contenu en soit négatif (il est au contraire tout ce qu'il y a de plus positif), mais parce que cet être si riche est encore là dans l'état d'*indétermination* absolue, de complète indifférence. En tant qu'*essence* divine, Dieu est donc absolument le Dieu *caché*, non pas seulement pour nous, mais encore pour lui-même, vu que, s'il persistait dans ce premier mode d'existence, il ne pourrait se révéler à lui-même son propre être.

On le voit, nous ne sommes pas encore arrivés à la notion spécifiquement *religieuse* de Dieu, comme *personnalité* absolue. Pourquoi donc faire ce long détour, en remontant jusqu'à « l'essence divine? » Voici les raisons : 1° En débutant immédiatement par l'idée de personnalité, on exclurait celle d'absoluité. Dieu en effet doit être, *à tous égards*, cause de lui-même. Pour être personne absolue, il faut qu'il se soit *lui-même* constitué personne, ce qu'il n'aurait pu faire s'il avait *débuté* par l'être; 2° Dès qu'on s'avise de raisonner *à priori*, on ne peut commencer arbitrairement où on veut: avant de *partir* d'un point, il faut y être *arrivé*. Avant de partir du Dieu personnel, il importe de construire ce concept, personnalité absolue, en prenant pour point de départ celui d'essence pure et absolue; 3° Cette idée d'essence divine, d'un Dieu *caché*, fait partie nécessaire et constitutive de la notion de Dieu, tout autant que celle de personnalité. Aussi, de tout temps, la conscience religieuse et la spéculation se sont-elles donné la main pour affirmer cet élément. Dieu n'est-il pas appelé l'*insondable* dans le langage populaire? Ne confesse-t-on pas que, quand il s'agit de le définir, on se trouve en face d'une obscurité profonde? L'*Être*, *l'unité*, la *monade* sont autant d'expressions auxquelles les écoles spéculatives (Philon, les néoplatoniciens, les mystiques chrétiens) ont eu recours pour désigner, en Dieu, l'absolu pur, indéterminé.

Le concept de Dieu comme essence pure et absolue est donc vrai; mais ce ne saurait être *la vraie* notion de Dieu. Voilà pourquoi la pensée ne peut en rester là: une nécessité immanente l'oblige à aller plus loin, ou mieux à revenir de ce point extrême.

Nous en sommes toujours à rendre l'idée la plus riche et la plus positive qu'il y ait au monde par une formule exclusivement *négative:* il faut que nous trouvions une expression plus adéquate. Considérant l'essence absolue, en face, nous allons en voir émerger, en vertu d'un mouvement *intérieur* et *nécessaire*, des déterminations *successives* qui nous feront mieux connaître Dieu jusqu'à ce que nous arrivions enfin au second mode d'existence, à Dieu tel qu'il est, à la *personnalité* divine.

Qu'avons-nous fait jusqu'ici ? Ecartant de l'absolu tout attribut déterminé et concret, nous lui avons appliqué des formules qui auraient également pu servir à désigner le néant. Toutefois, il y a entre le néant et l'absolu une différence capitale : tandis que le premier est le *vide* absolu, le second est la *plénitude* absolue. Quand nous repoussons pour l'absolu telle détermination, lorsque nous nous refusons à dire il est ceci ou cela, nous n'entendons pas qu'il y ait en lui défectuosité ou lacune, c'est au contraire parce qu'il contient *tout* et qu'en affirmant spécialement qu'il contient *ceci* ou *cela*, nous aurions l'air de supposer qu'il ne renferme pas également une foule d'autres choses. Au moyen de l'analyse dialectique, nous pouvons donc transformer la première formule (*Dieu est l'être absolument pur*) en celle-ci, déjà plus positive : Dieu est la *possibilité* absolue, la puissance absolue, mais considérée absolument comme *telle*, comme puissance nue, non déployée, encore en repos.

Arrivés là, nous nous heurtons à une *contradiction* inhérente à la nature même des choses. Qu'est-ce en effet que la puissance illimitée, la toute-puissance, en tant que absolument *inactive?* Mais c'est une flagrante contradiction dans les termes ! La puissance est éminemment *cause*, on ne saurait se la représenter autrement que comme produisant des effets, autrement que comme *active*. Son propre, c'est d'être une activité, une *force*. La puissance peut, il est vrai, sembler ne pas être active — quand une autre lui fait contrepoids — mais chez la puissance absolue ce cas ne saurait se présenter.

Il ne peut donc être question de s'en tenir à ce concept. Tout en affirmant Dieu, en tant que possibilité absolue, il faut concevoir cette idée comme se niant elle-même. En d'autres termes, nous devons penser Dieu (virtualité pure), passant à l'acte, c'est-à-dire, puissance absolue, *s'actualisant* d'une façon *immédiate*.

Que signifie donc tout ceci ? Dieu est tout simplement occupé à naître, à *devenir*, et cela d'une manière absolue ; il entre dans une évolution, dans un procès absolu dont il est la *cause* et l'*effet*. Or, comme ce procès est absolu, son résultat *(le devenu)*, l'être de Dieu est également absolu. Nous nous représenterons donc l'*existence* de Dieu comme l'unité, la synthèse absolue du devenir et de l'être, c'est-à-dire, comme *vie* et, vu que nous sommes dans la région de l'absolu, comme la vie *absolue*, ou le procès par lequel Dieu s'engendre lui-même. Ce procès étant absolu, c'est-à-dire, la causalité absolue étant conçue comme agissant d'une façon absolue, toute idée de *temps* se trouve exclue. Il n'y a pas le moindre inter-

valle de durée entre la *cause* (le mode virtuel de l'Être divin) et son *effet* (le mode actuel). Le procès s'accomplit en dehors du temps : quand nous parlons de l'*antériorité* d'un mode d'existence sur l'autre, il n'est question que d'une priorité *logique*. Nous devons nous représenter l'existence de Dieu comme naissant d'elle-même, comme étant à chaque *moment* absolument égale à elle-même, comme la vie *absolue*.

2° Dieu dans son second mode d'existence.

Nous voilà donc arrivés à ce procès absolu au moyen duquel Dieu s'engendre lui-même, en passant de son premier mode (l'essence absolue, pure et nue *virtualité*) au second (existence, *réalité*). Remarquons en passant que cette évolution met un terme, d'une manière absolue, à la simplicité et à l'intériorité absolue de l'essence divine. Nous allons donc voir émerger, surgir des *différences* qui, jusqu'à présent, ont été cachées, fondues, noyées dans l'identité absolue.

Analysons ce procès, en portant tour à tour notre attention sur son *contenu* et sur sa *forme*.

Quant au *contenu*, le procès nous fournira l'épanouissement de toutes les virtualités renfermées, impliquées dans l'essence absolue. Avant que l'évolution ait commencé, elles sont contenues dans le premier mode d'existence comme possibilités nues, uniquement virtuelles, comme des virtualités ou des possibilités exclusivement possibles. Le premier effet du procès sera de transformer les possibilités implicites, latentes, en virtualités *distinctes*. En d'autres termes, l'être absolu, en s'actualisant, produira, posera les possibilités de l'être contenues dans son sein, comme étant ce qu'elles sont, c'est-à-dire, comme étant *possibles*; en un mot, il les *pensera*. Qu'est-ce en effet que penser, sinon concevoir, poser une chose comme possible ? L'absolu positif, en émergeant du premier mode d'existence, se transforme donc en absolu *pensé*.

Toutefois ce qui n'est que *pensé* n'existe pas encore *pour soi* et *en soi*, mais exclusivement dans et pour l'intelligence de celui qui le pense. Le procès ne saurait donc s'arrêter là. Pour arriver à une existence *effective*, *objective*, il faut que ce qui n'est encore que possible devienne réal, passe de l'état de simple être idéel à celui d'être réal, réalisé [1].

[1] Il faut distinguer entre *idéel* et *idéal*, comme aussi entre réel et réal,

Voilà donc *deux* étapes dans cette évolution, deux moments du procès. Quel sera le *résultat* de ces deux actes ? Nous savons déjà qu'ils sont absolus l'un et l'autre. De plus, quand Dieu se pense, par le fait même il se pose; et lorsqu'il se pose, il se pense : de sorte que ces deux actes absolus se pénètrent d'une manière absolue : ils coïncident. L'Être divin dans son mode actuel est donc à la fois *pensé* (idéel) et *posé* (réal), il est la synthèse de la pensée et de l'existence, en d'autres termes, il est *Esprit*. L'esprit est bien en effet l'unité absolue de l'idéel et du réal, de la pensée et de l'existence objective. Mais comme dans ce domaine tout est absolu, le résultat de la fonction aussi bien que la fonction elle-même, l'existence actuelle de l'absolu ou de Dieu consiste à être de fait l'Esprit *absolu*.

a) *Dieu esprit absolu.*

Bien que tous les hommes parlent de l'esprit — ce qui est peut-être la preuve la plus décisive de sa réalité, — rien de moins aisé que d'en trouver une définition claire, même chez les savants. En ne relevant qu'*un* de ses caractères, l'*immatérialité*, pour le désigner comme le *contraire* de la matière, on n'en donne qu'une définition exclusivement négative. Or, comme ces deux idées corrélatives (esprit et matière) ne peuvent se comprendre complétement l'une sans l'autre, c'est par la plus positive, celle de l'esprit, qu'on doit définir son contraire. — On est moins heureux encore quand on veut opposer l'esprit à la nature : car la nature et la spiritualité ne s'excluent pas : il peut y avoir des natures *spirituelles*. — Lorsqu'avec Descartes on définit l'esprit par la personnalité, en disant qu'il a conscience de soi, on relève une de ses

bien qu'on ne le fasse pas généralement. La catégorie de l'être se divise en deux espèces : 1° l'être qui est purement pensé, qui n'est que pensé, la pensée, l'être *idéel*; 2° l'être posé, c'est-à-dire, l'être qui est là, qui existe (pas seulement en pensée), l'existence *réale*. Par *idéal* il faut entendre une espèce particulière de l'idéel, c'est-à-dire, ce qui est exclusivement idéel, le type d'une chose, lequel ne se retrouve jamais entièrement dans le monde concret, et demeure toujours idée. Le réel est ce qui possède une existence non pas passagère et relative, mais permanente et absolue, ce qui ne veut pas dire matérielle. L'idéal et le réel sont en opposition directe : car l'idéal c'est l'exclusivement idéel et non-réal; le réel est au contraire l'unité absolue de l'idéel et du réal.

fonctions, mais on ne dit pas *ce qu'il est*, et c'est pourtant là l'essentiel. — Cette définition insuffisante est de plus trop *étroite*. La notion de spiritualité n'implique pas nécessairement celle de *personnalité consciente* : nous parlons en effet de facultés (impersonnelles), d'organes spirituels. — Il n'y a pas seulement un esprit qui pense et qui veut, mais aussi un esprit *au moyen* duquel on pense et on veut. Sans doute il ne peut y avoir de l'esprit que chez un être conscient, mais le concept de personnalité n'exprime pas la *totalité* des traits caractéristiques dont la réunion constitue la notion de l'esprit.

Toute définition de l'esprit est défectueuse quand elle ne sait pas faire sa place à la notion de nature : on est alors hors d'état de concevoir une vie purement spirituelle comme celle d'un Dieu personnel. En effet les fonctions les plus spirituelles du moi, la pensée absolue et la volonté absolue elles-mêmes, *dépendent* d'organes (qui ne pensent ni ne veulent), c'est-à-dire, d'une nature.

La méthode spéculative seule peut nous donner la notion de l'esprit. Et celle que nous avons obtenue a le grand avantage de rendre précisément ce qu'on a en vue quand on prononce le mot *esprit*. Pour autant de réalité qu'il y ait dans une existence, si l'élément de la pensée, l'élément idéel fait défaut, nul ne songe à la désigner par le terme esprit. On ne parle pas davantage d'esprit, si la réalité fait défaut, pour si grande que soit d'ailleurs la pensée, l'élément idéel. La pensée seule ne suffit pas plus que l'existence seule pour donner l'esprit : il faut que les deux se *réunissent*. Ce n'est pas tout encore. Il doit y avoir *pénétration* réciproque, réelle, intime, et partant indissoluble, permanente. Là seulement où nous rencontrons une *synthèse* réelle de la pensée et de l'existence, nous disons qu'il y a esprit.

Quoique cette définition soit d'une clarté irréprochable, on ne saurait se la *représenter*. Comment en serions-nous surpris ? L'imagination ne peut se représenter les choses que dans les formes, les cadres de l'espace et du temps, c'est-à-dire au moyen de l'élément *matériel*. Or, l'esprit est le contraire de la matière. La notion même de l'esprit implique qu'elle ne saurait être fixée, incarnée dans une représentation *matérielle*. Il faut se contenter de la penser, de la concevoir.

Malheureusement la plupart des hommes sont *incapables* de penser quand tout élément matériel leur fait défaut : ils ne peuvent s'élever plus haut que la sphère de l'imagination. Voilà qui explique pourquoi ils ont aussi tant de peine à croire à la réalité de

l'esprit. Et pourtant on ne saurait s'élever jusqu'à la vie morale si on ne débute par un acte de foi en l'esprit. En dépit du préjugé contraire, plus une chose est matérielle, moins elle est réelle, moins elle a d'existence véritable. L'expérience journalière que nous faisons de la fragilité et du néant des choses matérielles, nous enseigne assez clairement cette vérité que nous avons tant de peine à comprendre.

Cette définition de l'esprit établit une différence fondamentale entre l'idéalisme et le réalisme. Le premier voit l'être véritable dans l'idée pure, tandis que le second le place dans la *réunion* de l'idée et de la réalité, dans l'esprit.

De la notion de l'esprit résultent les conséquences suivantes, qui nous le feront mieux connaître : 1° L'esprit est seul l'être *complet*, et partant *véritable*, puisqu'en lui se réunissent l'idéel et le réal qui constituent la totalité de l'être ; 2° L'esprit est *impérissable*, parce que l'unité de l'idée et de la réalité est consommée en lui d'une manière indissoluble. Les deux se tiennent et se pénètrent d'une façon tellement étroite qu'il n'y a jamais à craindre cette séparation qu'on appelle dissolution. L'esprit, dit Schelling, est ce qui vit par soi, une flamme qui s'alimente elle-même. Parfait et impérissable, l'esprit est en même temps *inaltérable* ; rien ne peut l'obscurcir, le troubler à aucun égard, lui faire le moindre dommage. Etant indissoluble, il est *indivisible*, ce qui n'implique pas simplicité absolue, puisqu'il est la synthèse de l'idée et de la réalité ; 3° En possession de l'existence parfaite, inaltérable, l'esprit jouit du *bonheur* complet, d'une *sécurité* absolue. N'ayant aucun motif de se tenir sur la défensive à l'égard de rien, s'il entre en rapport avec un autre être, il ne pourra le faire que d'une manière absolument *affirmative ;* il s'ouvrira donc, se communiquera à cet autre être. Tandis que l'impénétrabilité constitue une des propriétés de la matière, l'esprit est essentiellement *pénétrable*. En d'autres termes, l'esprit est éminemment *lumière*, *amour ;* 4° L'esprit ne peut exister qu'à l'état *actuel*. Car, comme il est la synthèse de l'idée et de la réalité, il serait contradictoire de le supposer existant à l'état de simple possibilité, c'est-à-dire d'idée pure, non encore réalisée ; 5° Enfin l'esprit est *bon*, car il est le seul être qui réponde entièrement à sa notion, puisqu'il est la synthèse absolue de l'idée et de la réalité. L'esprit est l'être qui, par suite même de sa notion, répond toujours et parfaitement à sa notion.

b) *Dieu personnalité absolue.*

Jusqu'à présent nous avons signalé ce qui constitue l'*essence* du mode actuel de Dieu, le fond de Dieu, sa matière (au sens logique) en tant qu'être actuellement existant. Il nous reste à examiner sous quelles *formes* déterminées cette spiritualité absolue constitue l'être actuel de Dieu. Nous savons déjà que Dieu actualise son être en le *pensant* et en le *posant*. Mais que faut-il pour qu'il puisse le *poser* et le *penser?* Evidemment il faut qu'il y ait en lui un principe qui pense (*entendement*) et un principe pouvant réaliser une chose pensée (*volonté*). Quand le procès, l'évolution devant aboutir à l'actualisation de Dieu commence, l'entendement et la volonté sont les deux premières choses qui émergent; c'est sous ces deux premières *formes* qu'il s'affirme.

Caractérisons chacune d'elles.

Nous avons d'abord l'entendement, la conscience, la conscience pensante et *active*, c'est-à-dire une conscience qui a sa cause dans l'être conscient lui-même : celui-ci n'est nullement passif dans ce phénomène psychologique, mais absolument actif; en d'autres termes, il ne reçoit pas sa conscience du dehors, *il se la donne* à lui-même : c'est là la conscience que l'être conscient *se donne* à lui-même. Se prend-il, au contraire, comme *objet* de son activité? La conscience active et spontanée se replie-t-elle sur elle-même? Nous avons la conscience *de soi* au sens ordinaire du mot. La conscience chez Dieu, l'esprit absolu, la plus haute expression de l'entendement, c'est la *raison absolue.*

La *volonté* divine, de son côté, est absolument active; c'est une activité que l'objet actif *se donne* à lui-même et qu'il ne reçoit pas passivement du dehors. Maintenant il peut la diriger soit sur les autres, soit sur lui-même. Ce dernier cas se présente-t-il? La volonté se prenant pour objet, Dieu est conçu comme ayant *la volonté de vouloir;* il veut vouloir. La plus haute expression de la volonté divine, c'est la *liberté absolue.*

Considérons maintenant ces deux résultats de l'entendement et de la volonté, c'est-à-dire la raison absolue et la liberté absolue, pour voir si nous ne pourrons pas en effectuer la synthèse. Au fait, elles coïncident et se pénètrent mutuellement comme l'entendement et la volonté, dont elles sont la plus haute expression. De sorte que Dieu est, *par un seul et même acte absolu*, la raison abso-

lue et la liberté absolue. Mais qu'est-ce que la réunion, la synthèse de l'entendement et de la volonté, de la raison et de la liberté? Rien de moins que la *personnalité*. Dieu est donc la personnalité absolue, le moi absolu, quant à sa forme, de même que, quant au fond, il est l'esprit absolu, comme nous l'avons déjà vu.

Du moment où on prétend avoir une idée déterminée, positive de Dieu, il est contradictoire de lui refuser la plus haute des déterminations que nous connaissons par expérience et qui puisse se concevoir, *la personnalité* : ceux-là font preuve de vues bien étroites qui, sous prétexte de se faire une conception élevée de Dieu, lui refusent tous les traits caractéristiques qui constituent les priviléges de la nature humaine. Les avantages qu'on prétend s'assurer sont tout à fait illusoires. Du moment où le philosophe renonce à la personnalité de Dieu — ce qui, après tout, revient à nier l'idée même de Dieu — il est condamné à se créer, de son côté, des personnalités mythologiques. On ne peut concevoir un absolu impersonnel et encore moins éprouver pour lui du respect, de l'amour, de la confiance.

c) *La nature en Dieu.*

Nous venons de voir naître, émerger la personnalité en Dieu; elle est sortie d'un acte, d'un devenir *impersonnel*. Dès qu'elle fait son apparition, elle prend la direction de l'évolution qui est en train de s'accomplir en Dieu. D'une part, elle substitue le mouvement au repos absolu de l'essence divine; d'autre part, elle active l'évolution interne au moyen de laquelle (sous le point de vue formel) Dieu est occupé à s'actualiser.

Cette évolution implique deux choses, un sujet que nous connaissons déjà (la personnalité divine, qui pense et qui pose), et puis un objet qui ne pense, ni ne pose, mais qui est simplement pensé et posé. Eh bien! nous allons voir comment la personnalité divine *dégagera* ce *quelque chose* encore renfermé dans l'essence divine, afin d'arriver à une actualisation complète de Dieu, en nous donnant de nouvelles *faces* du mode actuel de Dieu, sous le point de vue formel.

La personnalité divine commence par *penser* l'absolu positif encore renfermé dans l'absolu pur, dans l'essence qui constitue le premier mode d'être de Dieu. Pour penser cet objet, il faudra, au moyen d'un développement interne, déployer la pluralité infinie

des diverses déterminations possibles de l'être. En d'autres termes, la personnalité divine *concevra* toutes les virtualités possibles contenues dans le sein de l'essence absolue comme déployées, graduellement différenciées les unes des autres. Ce sera là un *premier* travail, purement préparatoire et *analytique*.

Pour achever de penser l'objet, le concours de la *synthèse* deviendra indispensable. La personnalité divine se constituera elle-même comme un *centre autour duquel rayonneront les déterminations diverses que l'analyse déployait tout à l'heure*. Ces déterminations infinies seront conçues comme une *totalité*, comme un *système*, et chaque partie de ce système regardera vers la personnalité divine comme vers son foyer, son but. La personnalité divine *concevra* donc ces déterminations infinies comme constituant un ensemble complet et immense de moyens, d'instruments, d'organes à son service, en un mot comme *son organisme*.

Jusqu'à présent la personnalité divine n'a fait que *penser* cet objet contenu dans l'essence absolue. Mais, pour que l'évolution soit complète, elle devra aussi le *poser*. En d'autres termes, pendant que l'un des facteurs de la personnalité divine (la raison absolue) *pense* ces déterminations diverses (qui constituent l'objet); l'autre facteur (la volonté absolue, la liberté) les pose, *les réalise;* l'évolution ne s'accomplit pas seulement d'une manière *idéelle*, mais encore d'une manière *réale*.

Faisons maintenant plus ample connaissance avec ce quelque chose, cet *objet* que la personnalité, par un seul et même acte, intelligent et volontaire, a fait émerger de l'essence de l'absolu. Comme il est, cet objet, *pensé* et *posé*, il sera donc esprit. Toutefois il est pensé et posé, mais non pensant et posant, *passif* par conséquent et non actif, c'est-à-dire *impersonnel*. Comme l'objet a émergé *de lui-même*, de son propre sein, par suite d'un développement interne, il est *nature*. On appelle en effet nature ce qui naît, surgit de soi-même, par suite d'un développement, en opposition à ce qui est fait, fabriqué du dehors. Toutefois cette nature n'étant pas active, ne pensant ni ne posant, elle n'a pas son but, sa fin en elle-même; elle est un instrument, un moyen au service d'un autre, en un mot l'organe, et plus exactement un ensemble d'organes, l'organisme naturel et absolu de la personnalité divine absolue.

Il va sans dire que la notion de nature n'implique nullement la *matérialité*, ainsi qu'on le suppose ordinairement. En donnant une nature à Dieu, la spéculation, d'accord avec la théologie et la phi-

losophie moderne, fait droit à un sentiment qui se trouve dans toute piété vivante. Tout homme vraiment religieux, philosophe ou non, a besoin d'un Dieu ayant un cœur, des yeux et des oreilles, des mains, un bras étendu. Ces exigences sont légitimes, pourvu qu'on entende par là un organisme naturel, un corps animé, mais, en excluant toute idée de matérialité. Dès l'instant où on définit l'esprit de telle façon qu'il soit *exclusif* de toute idée de nature, en d'autres termes, si la nature divine n'est pas *un* des éléments de l'esprit, il faut renoncer ou à l'idée d'un Dieu vivant ou à celle d'un Dieu purement spirituel. Car c'est en possédant dans sa nature un instrument, un organisme pour son activité, que la personnalité divine jouit d'une *vie*, vit d'une manière absolue.

Quels seront maintenant les *rapports* entre la personnalité divine et la nature divine ? Au fait, elles ont émergé l'une de l'autre, en vertu d'un seul et même procès qui ne se présente sous deux faces essentiellement différentes qu'au seul point de vue de l'idée. Nées d'un seul et même acte, la personnalité et la nature *coïncident* donc de la façon la plus complète. Néanmoins *la priorité logique* appartient à la personnalité. Il y a entre cette dernière et la nature un rapport de causalité réciproque: elles se présupposent et se produisent réciproquement; mais c'est à la personnalité qu'appartient le rôle *actif*. La nature divine n'existe que par un *acte* de la personnalité divine qui la pense et la pose, bien que, à son tour, la personnalité ne soit divine et absolue qu'autant qu'elle pense et pose l'objet absolu, l'organisme divin, la nature divine absolue.

d) *De la liberté en Dieu.*

Il résulte de tout ceci que c'est à la personnalité divine qu'appartient la *haute main*; la nature n'est qu'un simple *instrument* dont Dieu se sert, comme l'homme se sert de ses organes pour réaliser ses volontés. Les actions de Dieu ne sont jamais de purs et simples effets *naturels*, mais des actions voulues et faites par sa volonté, au moyen de sa nature, conséquemment des actions *personnelles*, *libres*, *morales*. Les virtualités infinies qui se trouvent en lui (dans sa nature) ne se réalisent pas d'*elles-mêmes* (comme qui dirait par le simple déploiement d'un ressort), mais en vertu de sa personnalité, par un acte libre de sa personnalité. Dieu possède donc le *libre arbitre absolu*; il est lui-même maître de sa toute-

puissance, sans cela cette toute-puissance ne serait pas *sa* puissance, mais une puissance *au-dessus* de lui. En vertu de sa nature, Dieu peut tout ce qui n'implique pas contradiction, mais il n'est nullement *tenu* de vouloir ni de faire tout ce qu'il peut. Le *pouvoir*, le *vouloir* et le *faire* ne sont pas en Dieu identiques. Il n'y a aucune nécessité, soit physique, soit métaphysique qui l'*oblige* à réaliser toutes les possibilités physiques contenues en lui. S'il en était autrement, Dieu ne serait plus une personne, mais une simple force naturelle; au lieu de se déterminer lui-même, il serait fatalement déterminé : toute liberté lui ferait défaut.

Mais si Dieu n'est pas tenu de réaliser toutes les possibilités physiques, il est obligé de réaliser toutes les possibilités *morales*. Ce qui se présente à sa libre détermination comme moralement bon, comme *réalisable*, est, par le fait même, une tâche que la personnalité divine est moralement obligée de remplir. De sorte que pour lui la libre détermination ne consiste qu'à traduire en acte ce qui existe en puissance, à réaliser le possible. La *possibilité morale implique donc la nécessité morale :* Dieu étant la perfection même, ses déterminations étant par conséquent parfaites, il n'y a pas place chez lui pour une simple *possibilité* morale, c'est-à-dire, qu'il ne se trouve aucune possibilité morale qui ne soit en même temps une nécessité.

Tout ce qui précède implique que Dieu est *maître* de sa propre volonté. Il n'est pas forcé et déterminé par elle, mais c'est son moi, sa personnalité qui détermine sa volonté. Sa volonté ne peut pas vouloir *toute seule* : c'est la personnalité qui la détermine à vouloir; elle ne peut vouloir autre chose que ce que veut le moi divin. Ce n'est qu'à cette condition que la volonté divine peut être *absolument libre*. Cette considération est importante, quand il s'agit de régler, en Dieu, les rapports entre la *volonté* et la *pensée*. La volonté implique la pensée, la pensée *de ce qu'il veut*. Mais la pensée n'implique nullement la volonté. Dieu n'est pas tenu de vouloir, de réaliser nécessairement *ce qu'il pense* et encore moins de le réaliser tout de suite et immédiatement, *comme il le pense*. Il peut se trouver chez Dieu des pensées qui demeureront toujours à l'état de pensées sans se réaliser jamais. Si Dieu était obligé de vouloir et de réaliser tout ce qu'il pense, il ne serait plus *maître* de sa pensée et de sa volonté. Bien que sa pensée et sa volonté forment une unité, elles ne sont pas *identiques* au point que la pensée ne pût pas exister *sans* la volonté. C'est le contraire qui a lieu. La volonté est en harmonie absolue avec la pensée par le fait

qu'elle est absolument déterminée par celle-ci : voilà pourquoi il ne saurait y avoir en Dieu aucune nécessité de vouloir ce qu'il pense ne pas vouloir, *ce que sa pensée lui dit de ne pas vouloir.*

Nous voilà donc en possession de la plus exacte formule de Dieu, dans son second mode d'existence : il est la personne absolue, c'est-à-dire, l'unité absolue de la personnalité (du moi divin) et de la nature divine. *Esprit* pour ce qui est du contenu de son être, *personne* quand on envisage la forme, il est dans son existence actuelle, la personne spirituelle absolue. L'élément *personnel*, de l'avis même de Hegel, est la forme la plus relevée de l'existence, celle qui implique le plus de richesse, le plus haut degré d'organisation, de concentration, d'harmonie interne. En passant à son second mode d'existence, en s'actualisant, Dieu avait paru *rompre* avec cette identité absolue avec lui-même, qui constituait son premier mode d'existence. Il rentre maintenant dans cette unité absolue, en qualité de personne absolue. Seulement cette unité n'est plus immédiate, spontanée, et par conséquent *abstraite* et *vide*, elle est au contraire riche, complexe, *vivante*, parce que c'est Dieu lui-même qui s'est placé dans ce mode actuel d'existence par un acte de sa personnalité. *L'évolution qui s'accomplit en Dieu consiste à reconstituer lui-même son identité absolue.*

On comprend à présent pourquoi la personnalité est la forme essentielle et caractéristique de l'esprit, c'est-à-dire, pourquoi on ne peut se représenter l'esprit que sous la forme personnelle, comme personne. En effet, une unité absolue de la pensée et de la réalité ne peut se concevoir que quand les deux (pensée et réalité) se trouvent chez un même sujet qui les pense et les pose, leur sert de lien et de porteur, puisque l'objet pensé et posé est le même que le sujet pensant et posant. Dieu s'est actualisé comme personne en se pensant et en se posant lui-même.

La formation de la personnalité spirituelle chez tout être créé s'accomplit de la même manière. Il n'y a qu'un être personnel qui puisse être esprit, et de plus il ne peut l'être que de son propre fait, en se *constituant* lui-même esprit par sa *propre activité.* Dieu lui-même ne pourrait créer immédiatement un esprit, autrement il pourrait aussi créer des êtres parfaitement saints, et il n'y aurait pas place pour le développement moral. Sans doute l'idée et la réalité peuvent être combinées de *différentes* manières, de façon à donner la nature matérielle sortie des mains du Créateur et les œuvres d'art, produit de l'activité humaine. Mais dans tous ces cas-là, il n'y a pas *unité absolue* de l'idée et de la réalité. Ce qui le

montre bien, c'est que cette combinaison n'est que *temporaire :* les œuvres de la nature et de l'art n'existent qu'un temps. Il ne peut y avoir unité absolue de l'idée et de la réalité que lorsque le sujet *se pense et se pose lui-même*, quand le sujet pensant et posant est *le même* que l'objet pensé et posé. L'esprit se fait lui-même : il est cause de lui-même ; il est *l'acte d'une puissance qui n'est pas encore esprit, mais qui le devient par cet acte même.*

Voilà pourquoi l'esprit personnel a le plus haut prix; il ne saurait être un simple *moyen* pour autrui ; il possède en soi une valeur absolue et incomparable, parce qu'il est le plus précieux de tous les êtres, et que seul il *s'est fait lui-même*. L'esprit ne pouvant être conçu que comme personne, il en résulte que le bon (qui n'est autre que l'esprit) ne peut exister que dans des *personnes* bonnes. Dieu est le bien absolu, le bien moral.

Cette idée de l'esprit personnel absolu étant une notion positive, affirmative de notre intelligence, Dieu comme personne, en d'autres termes, Dieu dans son mode *actuel* d'existence, est le Dieu révélé, intelligible, le *logos*.

3° Rapports des deux modes d'existence de Dieu.

Maintenant que nous avons vu comment Dieu s'est fait lui-même ce qu'il est, connaissant ces deux modes d'existence, il s'agirait de nous rendre compte de leurs *rapports*. Il ne faut pas croire que le mode actuel ait *mis fin* au mode virtuel, qu'en devenant actuel et personne absolue, Dieu ait cessé d'être l'absolu pur. Nous savons, en effet, que l'absoluité pure est un élément *nécessaire* et *vrai* de l'idée même de Dieu. Si donc elle disparaissait, la personnalité divine elle-même disparaîtrait : elle ne possèderait plus en elle-même la *cause* de son être. A titre de personne, Dieu renferme en son sein *le principe* de son existence comme personne. S'il en était autrement, Dieu ne serait pas librement ce qu'il est ; il ne serait plus l'absolu ; il y aurait *du changement* en lui.

Voici donc comment on doit concevoir les choses. En sortant de sa virtualité pour s'actualiser, pour se faire personne spirituelle absolue, Dieu *met un terme* à son premier mode d'existence (absoluité pure), mais il la *restaure* immédiatement dans sa personne par un *acte de sa propre détermination*. Par cette restauration, il ne détruit pas sa personnalité, au contraire il l'affirme. Ce n'est qu'ainsi que la personne absolue peut l'être réellement par elle-même : elle

n'est pas pensée et posée par autrui, mais elle se pense et se pose elle-même. Dieu donc, en vertu d'une nécessité intérieure, passe du premier mode au second, en s'engendrant lui-même comme personne : devenu personnel, usant de la toute-puissance absolue de se déterminer qui lui est propre, ce qu'il est devenu avec nécessité, il l'affirme *lui-même;* il se pense et se pose *tel* qu'il est devenu avec nécessité; *il se fait lui-même ce qu'il était nécessairement, et c'est par cela qu'il est la personne absolue.* Il y a donc un continuel mouvement *de va et vient.* L'absolu pur (le premier mode d'existence) s'épanouit éternellement en personnalité divine; la personne divine (le second mode d'existence) verse éternellement sa plénitude dans le sein de la simplicité et de l'intériorité, qui constitue l'absoluité pure (le premier mode). Ce mouvement immanent, éternel n'est autre que *la vie même de Dieu.* Le fleuve inépuisable de l'être divin remonte éternellement à sa source pour en jaillir de nouveau, et cela durant toute l'éternité.

On comprend pourquoi Dieu est conçu comme existant *en dehors du temps.* Comme il s'engendre éternellement lui-même en s'actualisant, en passant sans cesse de la puissance à l'acte, et ensuite de l'acte à la puissance, le devenir et l'être *coïncident* parfaitement chez lui. Il est éternellement et devient éternellement. Il n'y a donc pas lieu à employer la catégorie du temps destinée justement à exprimer la *non-coïncidence* de l'être et du devenir. Un être qui existe dans le temps n'est plus ce qu'il a été et ne sera plus ce qu'il est. C'est *par lui-même* que Dieu est ce qu'il est, cause de lui-même, et cela de deux manières : d'abord nécessairement et ensuite librement, en vertu d'un acte de sa personnalité : une fois personnel, il est cause de son mode virtuel, de ce premier mode nécessaire qu'il restaure librement. Dieu est bon, le bien, parce qu'il est, en vertu de sa libre détermination, ce qu'il est par nécessité intérieure.

Voici donc qu'elle sera la notion du vrai Dieu : un seul et même être existant sous les deux modes différents (absolu pur, esprit personnel), dont il est l'unité absolue.

B. ATTRIBUTS DE DIEU.

Nous retrouvons ici la plénitude de l'idée de Dieu, telle que la conscience la donne d'une manière *immédiate.* Ses diverses déter-

minations sur Dieu se retrouvent comme éléments *constitutifs* des deux modes de son être. Le procès dialectique s'est lui-même chargé de rétablir, de justifier l'état de choses qui l'a provoqué: *l'accord de l'absoluité et des déterminations particulières.* Il y a néanmoins une différence capitale. Ces éléments divers ne sont plus simplement *juxtaposés;* ils se pénètrent les uns les autres, ils s'engendrent les uns les autres, ce qui met un terme à toute contradiction. Dieu est d'une part l'absolu, tandis que de l'autre il renferme une grande richesse de déterminations. Qu'on ne dise plus que cette assertion est contradictoire, car, nous venons de le voir tout au long, ces deux notions de Dieu (absoluité. détermination) découlent l'une de l'autre, s'engendrent mutuellement. C'est Dieu lui-même qui se donne ses propres déterminations.

Pour avoir recouvré la notion de Dieu dans sa plénitude, telle qu'elle se présente à la conscience chrétienne d'une manière immédiate, il ne nous reste qu'à construire ses attributs, ou du moins ceux dont il peut être question au point où nous en sommes. Ils ne peuvent, en effet, se développer que successivement, à mesure que nous avançons dans la construction de tout le système.

Par attribut, il ne faut pas entendre la qualité, telle ou telle détermination d'un objet, *prise en elle-même.* L'idée d'attribut implique celle de *rapport.* Un être n'a des attributs qu'en tant qu'il est en *rapport* avec d'autres pour les affecter ou pour en être affecté. Un attribut ou le propre d'un être, c'est donc sa manière d'être telle qu'elle se révèle dans *ses rapports* avec d'autres êtres. Voilà pourquoi les attributs ou le propre d'un être, c'est ce qui, en se manifestant, le différencie, le distingue de ceux avec lesquels il se trouve en relation.

Nous avons ici un premier groupe d'attributs nécessaires qui résultent des rapports de Dieu *avec lui-même.* Dieu en se pensant lui-même, se forme certaines idées de lui-même. Prenez ces idées non plus en *elles-mêmes,* mais comme se réflétant, se mirant dans la conscience, dans l'intelligence divine, et vous aurez les attributs divins. En d'autres termes, examinons comment Dieu se regarde, se voit lui-même, dans le limpide miroir de sa conscience, *indépendamment de tout rapport avec quoi que ce soit.*

C'est d'abord l'*absolu pur* qui se reflète dans ce miroir: Dieu a conscience de son être comme absolu pur. De là un premier attribut qui est celui de la suffisance absolue; Dieu n'est conditionné que par lui-même et par rien d'autre: il sait qu'il se suffit pleinement à lui-même.

La *volonté* divine se reflète aussi dans la conscience divine, comme liberté absolue et souveraine : Dieu a la conscience de sa liberté absolue et souveraine. De là un second attribut : sa *majesté*, sa *gloire*.

La *nature* divine se réflète également dans le miroir divin. Dieu a conscience d'être pourvu d'une nature, d'un organisme naturel, de tous les moyens et instruments nécessaires pour agir. C'est là ce qui fait de lui la vie parfaite, le Dieu vivant. De là un nouvel attribut, *la félicité parfaite*, résultant de la conscience que Dieu a de posséder la vie parfaite.

Ces trois attributs sont immanents et absolus, puisqu'ils résultent des rapports divers de Dieu avec lui-même.

Nous voici enfin arrivés au terme du procès au moyen duquel Dieu s'est lui-même fait ce qu'il est. Il n'a besoin d'aucun autre pour être Dieu.

On voit ce qu'il faut penser des objections ordinaires contre la personnalité de Dieu. Il a, dit-on, absolument besoin d'un autre, de son contraire, du monde, pour arriver à la conscience de lui-même. Nous venons de voir, au contraire, comment Dieu est parvenu, *à lui seul*, à se poser, à s'affirmer comme personne consciente. La distinction sur laquelle la personnalité repose, doit s'effectuer dans le sein de l'être divin lui-même : elle n'implique nullement l'existence d'un autre être qui lui soit *antérieur*.

Les choses ne se passent pas autrement dans l'individu humain. Comment arrive-t-il à la conscience du moi ? Serait-ce en se distinguant d'un non-moi en dehors de lui ? Nullement ! C'est au contraire parce que nous nous distinguons intérieurement nous-mêmes d'avec nous-mêmes que nous nous affirmons comme moi, et que nous nous distinguons de ce qui est en dehors de nous, comme d'un *non-moi*. S'il en était autrement, l'animal aussi serait une personne. Il voit les choses en dehors de lui ; il les distingue de lui. Pourquoi n'en vient-il pas à les poser comme son non-moi ? Parce que préalablement il ne se possède pas lui-même comme moi; parce qu'il ne réussit pas à se distinguer intérieurement lui-même d'avec lui-même. C'est donc le moi qui possède la priorité et qui est la condition du non-moi.

LA THÉOLOGIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

DE

CARL SCHWARZ[1]

La théologie moderne.

Il ne faut pas confondre la théologie *contemporaine* avec la théologie *moderne*, qui lui a servi de point de départ.

La théologie moderne fit son apparition dans les premières années qui suivirent 1815. Une tendance *idéaliste*, datant déjà de 1770 (Lessing, Herder), s'était attaquée à la théologie superficielle et hybride du XVIII[me] siècle. Puis était venue l'école *romantique* (Novalis) qui avait mis la religion en contact avec la poésie. Pour rendre cet idéalisme pratique et vraiment religieux, il fallait un élément nouveau que *les malheurs des temps* se chargèrent de fournir. Le soulèvement général de l'Allemagne pour secouer le joug français ayant ouvert de nouveau les sources de la religion et de la foi, la théologie moderne put naître. Trois facteurs, un *épanouissement du sentiment chrétien*, une *spéculation* plus profonde, le *renouvellement* des études historiques mirent un terme à l'antithèse du supra-naturalisme et du rationalisme sur laquelle avait vécu la théologie du XVIII[me] siècle, aussi peu chrétienne que raisonnable. Différente de l'orthodoxie traditionnelle quant au *contenu* et du rationalisme du XVIII[me] siècle pour ce qui est de la

[1] *Zur Geschichte der neuesten Theologie*, von D. Carl Schwarz, Oberhofprediger und Oberconsistorialrath zu Gotha. Vierte sehr vermehrte und umgearbeitete Auflage Leipzig, F. A. Brockhaus, 1869.

forme, la théologie moderne, descendant au fond des problèmes, aspire à formuler le nouvel esprit religieux d'une manière systématique qui réponde aux besoins du XIX[me] siècle.

Hegel et Schleiermacher sont les pères de cette théologie nouvelle. Quoique différant à divers égards, ils partent de la supposition que l'élément humain et l'élément divin sont appelés à se *pénétrer* d'une manière intime et ils travaillent courageusement à réconcilier la science et la foi.

Sorti du mouvement romantique contre lequel il réagit, Hegel est encore plus opposé au rationalisme vulgaire qu'il trouve éminemment borné et superficiel. Altéré d'objectivité et d'absolu, travaillant ardemment à unir Spinoza et Fichte, c'est-à-dire à concevoir l'absolu comme une substance *arrivant à la subjectivité*, il veut réconcilier le divin et l'humain en les présentant comme les moments, les parties intégrantes d'une seule évolution, d'un même procès.

Appliquée à la théologie, cette conception a pour effet de remettre en honneur la notion de révélation, mais en la *transformant* et en la *changeant*. En lieu et place de la révélation *extérieure*, temporaire, particulière, miraculeuse et arbitraire des supranaturalistes, nous avons une révélation *intérieure*, éternelle, universelle, nécessaire. Tandis que les rationalistes avaient rejeté à la légère la notion d'incarnation, trop superficiels pour saisir sa portée, Hegel en fait le centre même du christianisme. Il est vrai qu'ici encore on est loin d'entendre la même chose par ce terme. Il s'agit d'une incarnation *philosophique*. Elle n'a pas lieu *une fois pour toutes* et *exclusivement* dans le Christ historique, elle est éternelle ; son point de départ est l'unité essentielle du divin et de l'humain, moments corrélatifs d'un même procès.

C'est au moyen de la méthode *dialectique* qu'il faut saisir, comprendre l'absolu dans son éternelle évolution. En insistant sur cet élément intellectuel, Hegel réagit heureusement contre le sentimentalisme et la fantaisie de l'époque ; il *discíplina* l'esprit allemand en l'arrachant au dilettantisme résultant d'un subjectivisme excessif.

Malheureusement, en disciplinant l'esprit de ses contemporains, Hegel ne sait pas se garder des travers de la scolastique. Toute joyeuse de pénétrer de nouveau dans les profondeurs du christianisme, la spéculation se flatte d'être, à tous égards, d'accord avec les dogmes traditionnels, qui ne se distinguent d'elle que par le seul côté *formel*. Toute distinction entre la représentation et l'idée dis-

paraît : bien loin de soumettre la tradition chrétienne à la critique, les Hégéliens se mettent à enseigner les dogmes les plus problématiques et les plus scabreux. Pour achever de tout compromettre, Hegel, appelé à Berlin en 1818, se fait l'apôtre de la *réaction* politique qui trompe les espérances de la nation allemande. En politique comme en théologie, il ne s'agit plus d'une régénération mais d'une *restauration*; les complaisantes formules de la logique hégélienne sont mises au service des plus ardents réactionnaires pour tout légitimer.

Et pourtant que fallait-il penser de ce positivisme, de ce *conservatisme* excessif de la philosophie nouvelle? Au fond ce n'était qu'un vain *formalisme*. On adorait l'idée qu'on construisait en partant des catégories les plus abstraites, mais on ne parvenait jamais à saisir la *réalité* : il n'y avait rien dans ces formules éclatantes, qui firent un instant illusion. On s'aperçut qu'on se mouvait dans un monde d'ombres chinoises qui, tout au plus, *côtoyait* celui de la réalité. Cette prétendue philosophie de la réalité fut condamnée à *hésiter* sans cesse entre un mauvais empirisme et un abstrait formalisme! L'histoire corrompit la philosophie, la philosophie réduisit l'histoire à n'être plus qu'une sèche nomenclature. Tout le côté *moral* du christianisme, qui avait été exclusivement relevé par le rationalisme, bien que d'une manière superficielle, est entièrement sacrifié. La liberté et la personnalité, bases indispensables de la moralité, disparaissent devant une impitoyable nécessité. L'homme n'est plus qu'une phase transitoire, un moment dans la grande évolution de l'absolu.

Et puis, quel absolu que celui auquel tout est ainsi sacrifié! Il n'y a pas en lui la moindre ombre de personnalité. Ce n'est qu'une abstraction, un être pur n'arrivant à la conscience de lui-même que *dans* l'homme et *par* son moyen. L'hégélianisme que l'on accuse de panthéisme en est, à certains égards, assez innocent. Ce Dieu qui n'a sa réalité que dans le monde est une pure abstraction; le vrai Dieu c'est l'homme, comme le montrera Feuerbach, qui fera aboutir le système de Hegel à l'anthropologisme. Voilà comment, en fort peu de temps, l'hégélianisme a occupé les deux positions les plus *extrêmes* : de restaurateur de l'orthodoxie la plus abstruse, il est devenu l'apôtre de l'athéisme. Après avoir débuté par être ultraconservateur, il est tombé dans le nihilisme; la prétendue orthodoxie du commencement a été supplantée par l'incrédulité impudente de la fin.

La théologie de Schleiermacher a suivi une marche diamétra-

lement *opposée*. Après avoir débuté chez le maître par un panthéisme évident (voir les *Discours sur la religion*), elle n'a cessé de devenir plus positive chez les disciples dont quelques-uns ont été jusqu'à restaurer l'orthodoxie. Ce sont des disciples de Schleiermacher qui ont frayé la voie au confessionalisme luthérien le moins intelligent.

Mais si l'influence de Schleiermacher a commencé par être moins bruyante, moins prétentieuse, elle a été plus profonde, plus intime et surtout plus persistante. Tandis que l'impulsion provenant de l'école de Hegel est dès longtemps épuisée, on voit sans cesse éclore de nouveaux germes dans le terrain fécondé par Schleiermacher. Les orthodoxes modérés (Twesten, Nitzsch, Sack, J. Müller) se rattachent à lui ; les hommes du juste-milieu (Néander, Ullmann, Umbreit, Lücke, Olshausen, Hundeshagen, Hagenbach), présentent un mélange assez confus de théologie biblique et de formules empruntées à Schleiermacher ; son influence s'est également fait sentir dans le camp de la critique rationaliste et de la science sobre et sérieuse (De Wette, Baumgarten-Crusius, Hase, Bleek, Thilo, Schneckenburger, A. Schweizer). Il n'est pas jusqu'au piétisme qui n'ait à son tour pris un nouvel essor sous l'influence de ce grand homme. Les deux partis extrêmes, les néo-luthériens d'une part (Kliefoth), et les critiques négatifs d'autre part (Ch.-F. Baur, Strauss), ont également subi son influence. C'est pour entendre les leçons de Schleiermacher sur la *Vie de Jésus*, que le jeune David Strauss se rendit à Berlin en 1831. Elles lui inspirèrent sa célèbre œuvre de destruction.

Ce qui a fait l'originalité et la force de Schleiermacher, c'est le *mélange* des éléments les plus contraires. Une religiosité profonde, sublime, la *mystique* du meilleur aloi, s'allie chez lui à une capacité infinie de *réfléchir*, de raisonner sur toutes les matières. Grâce à ces deux éléments, il a exercé une influence décisive sur son époque, soit pour *purifier* et *vivifier*, soit pour *détruire* et pour *édifier*.

Afin d'ébranler le monde théologique, il plaça le levier ailleurs que n'avait fait Hegel. Tandis que celui-ci, s'en prenant à la théologie proprement dite, s'était surtout occupé des *rapports de Dieu et du monde* et de l'*incarnation*, son émule commença son œuvre réformatrice en donnant l'analyse de l'*essence de la religion*. On peut dire qu'il a de nouveau découvert la religion ; il lui a reconquis sa sphère *spéciale* dans la vie de l'esprit, pour la remettre en honneur auprès de ses contempteurs parmi les hommes cultivés.

L'école de Schleiermacher est toujours restée fidèle à ce besoin caractéristique de *réconcilier* la religion et la culture moderne. La religion est pour lui une faculté *primitive* qui ne relève ni de l'intelligence ni de l'action; elle a son siége dans le *sentiment*. Sous l'influence de cette notion nouvelle, la dogmatique se trouve débarrassée de tout un bagage d'éléments hétérogènes qui relèvent de l'histoire, de la cosmologie et de la métaphysique : on n'en conserve plus que le noyau vraiment religieux. Ensuite c'est autour de la notion du *Rédempteur* et de la *rédemption* que tous les dogmes chrétiens viennent se grouper. Ce grand théologien a ainsi mis en saillie une face du christianisme, plus riche et plus vivante que celle du rationalisme; puis il a su jeter par-dessus bord tout ce qui était accessoire et extérieur. Cela nous explique pourquoi sa dogmatique a exercé une influence si décisive sur le public religieux.

Avouons-le cependant, les *obscurités*, les *amphibologies* ne manquent pas dans cet ouvrage capital. Schleiermacher est loin de *s'expliquer* sur la question du surnaturel et du miracle avec la décision qu'on était en droit d'attendre d'un penseur établi sur le terrain du panthéisme. Tout en dépassant l'ancien point de vue, il garde un ménagement qui s'impose dans les époques de transition. Ses disciples, n'étant plus à sa hauteur, crurent devoir vivifier, augmenter même par des emprunts à la tradition ces éléments hétérogènes qui dans sa dogmatique n'étaient que comme des blocs erratiques, débris d'une formation antérieure disparue sans retour.

C'est ainsi qu'en prétendant *compléter* Schleiermacher, on se mit, dans diverses directions, à *réconcilier* la conscience moderne et l'orthodoxie. Quelques-uns de ces disciples du grand théologien préparèrent ainsi, sans le vouloir, l'apparition du néo-luthéranisme. Mécontentes de ce *syncrétisme*, les natures intelligentes et conséquentes furent conduites à s'établir sur le terrain *solide* et *légal* de l'orthodoxie, exposée dans les symboles officiels.

D'autres disciples, les hommes du juste-milieu, *tempèrent* la dogmatique de Schleiermacher par la théologie biblique. Ici, les armes acérées de sa critique sont émoussées; ses pensées sont revêtues d'une draperie biblique; la conception pratique supplante la forme dialectique.

Néander est le plus célèbre représentant de cette tendance. On l'a appelé le dernier Père de l'Église. Ce fut plutôt un moine protestant, un saint : l'unique monde pour lequel il vécut était le cou-

vent de l'homme intérieur; c'est de là qu'il agissait sur l'Église. Son érudition était vaste, sa mémoire vraiment merveilleuse; il ne saurait être question de mépriser ses travaux historiques. Malgré cela, Néander a vécu sur le riche fonds des idées mises en circulation par Schleiermacher; c'est en vain qu'on chercherait chez lui des conceptions *originales*; enfin, grâce à son besoin d'adoucir les angles, de faire disparaître les antithèses par des appels à des considérations pratiques, il a favorisé le vague, le nuageux, le manque de décision et *provoqué*, plus qu'aucun autre, la réaction luthérienne.

Néander s'est borné à appliquer à l'histoire de l'Église une idée féconde, déjà mise en avant par Schleiermacher, savoir: que le christianisme n'est pas une doctrine, mais un nouveau *principe de vie* appelé à tout pénétrer comme le levain, et à sauvegarder, à sanctifier les individualités. Malgré cela il n'a pas su mettre ne lumière les traits *caractéristiques* des diverses individualités. Tous les personnages historiques de Néander ont la même physionomie; leur piété est douce, intime; ils ont renoncé au monde pour devenir presque des moines. Le fort et le faible de ce théologien c'est une certaine *intériorité abstraite*. Tout cela devait le conduire à mettre en saillie la *vie* chrétienne. Aussi a-t-il plutôt écrit l'histoire de la *piété* que celle de l'Église. Sa recherche de l'élément édifiant le fait tomber dans l'ascétisme. Fort supérieure, du reste, aux travaux de tous ses prédécesseurs, son histoire n'est après tout qu'un livre d'édification de l'ordre le plus relevé.

Quand Néander aborde les questions critiques, son besoin de tout concilier le fait sans cesse *hésiter* entre l'authenticité et l'inauthenticité d'un écrit, entre l'histoire et le mythe. On ne peut lui refuser une certaine largeur théologique, mais il manque de *critique*; il abandonne toutes les solutions au sentiment *subjectif*; il dispose d'une foule de petits moyens pour se tirer des difficultés les plus sérieuses, et des contradictions manifestes. Encore ici ce qui a fait son succès c'est le *mélange* de la science et de l'édification.

Notre historien avait pour devise ce mot bien connu : *Pectus est, quod theologum facit.* Aussi les hégéliens se raillaient-ils de ses disciples en les appelant des *pectoralistes*. Ici encore Néander a trop abondé dans son sens. C'est bien le cœur qui fait le *chrétien*, l'homme religieux, mais non le théologien. Chez celui-ci un élément *scientifique* doit s'adjoindre aux données fournies par la vie pratique.

Une troisième branche de l'école représenta l'*alliance* de la critique rationaliste, et des recherches scientifiques avec les idées de Schleiermacher. De Wette adoptant pour l'essentiel les résultats du maître, tira les dernières conséquences de la tendance inaugurée par Semler et Eichhorn. Eminemment impartial, il vous laisse trop souvent dans le doute, ne sachant quel parti prendre entre les preuves pour ou contre l'authenticité d'un livre qu'il aligne avec beaucoup de soin et d'art. Pour les questions dogmatiques, De Wette est engagé dans les liens du dualisme : si son entendement, sobre et sévère, renverse les doctrines reçues, ses besoins esthétiques le portent à les restaurer pour le sentiment qui ne saurait s'en passer.

Tels furent les hommes qui imprimèrent un nouvel essor à la théologie. Grâce à eux, elle devint l'étude à la mode. Les jeunes gens les mieux doués de l'Allemagne accouraient à Berlin pour chercher auprès de ces professeurs célèbres une impulsion qui décidât de toute leur carrière. C'était le beau temps pour les études philosophiques et théologiques. L'idéalisme allemand était à l'apogée de son éclat, bien qu'il fût entouré de nuages qui devaient bientôt être déchirés.

Le tableau ne serait pas complet, si nous négligions de signaler l'avénement de la *nouvelle* orthodoxie. Tout artificielle qu'elle soit, cette restauration a joué un trop grand rôle *pratique* pour qu'il n'en soit pas tenu compte, même dans le développement de la théologie moderne. Au fait, elle n'est ni un simple produit de l'industrie berlinoise, ni un fruit de la réaction politique. L'étroitesse théologique de ses chefs sut exploiter les besoins religieux de la nation.

Une fraction de la jeunesse allemande qui avait joué un rôle décisif dans la guerre de l'indépendance, chercha à satisfaire son besoin de popularité au moyen des questions théologiques et ecclésiastiques. A leur sens, la théologie moderne était beaucoup trop *spiritualiste* et *subtile*, trop *sentimentale* et trop *vague*. Tout cela n'était qu'à l'usage des esprits cultivés. Pour atteindre le peuple, il fallait un christianisme massif, solide et bien corsé, dans le genre de celui de Luther. Puisque la philosophie et la théologie nouvelle ne savaient pas se mettre à la portée des foules, dont elles étaient séparées par un abîme, il ne restait plus qu'à sauter à pieds joints du rationalisme vulgaire dans la bonne vieille orthodoxie. Le saut était sans doute périlleux, mais il était plus *commode* de le risquer que de travailler lentement et péniblement à

élever le peuple à soi en lui communiquant des idées religieuses plus spirituelles et plus intimes. Ce qui devait justifier auprès de bien des gens ce retour au passé, c'est qu'il y avait dans ce parti des hommes d'une piété vivante, bien authentique et populaire, comme Harms, qui rappelait le réformateur du XVI[me] siècle. D'autres influences moins respectables firent les affaires de l'orthodoxie. Le flot de la réaction théologique monta avec celui de la *réaction politique* qui suivit l'expulsion des Français. Les *lacunes* incontestables de la théologie de conciliation ne servirent pas moins l'orthodoxie; à mesure que le mouvement franchement spirituel du réveil religieux perdrait de son élan, le besoin d'institutions ecclésiastiques arrêtées et de formules dogmatiques devait devenir sensible et faire retomber dans la vieille orthodoxie. On avait débuté par une foi de sentiment, on finit par une foi orthodoxe. Le *piétisme*, qu'on devait renier plus tard, arriva tout à fait à point pour ménager la transition, jusqu'à ce que les esprits fussent accoutumés à subir la vieille théologie avec tous ses angles et ses aspérités. Ce qui acheva de faciliter la réaction, c'est qu'au fond elle était *moins* orthodoxe qu'elle ne le prétendait. Elle aussi avait mordu au fruit défendu : elle avait fait des emprunts à cette philosophie qu'on ne cessait de maudire. N'était-ce pas des hégéliens qu'on avait appris le souverain mépris du plat rationalisme vulgaire ? On fit comme les jésuites dont tout l'art consiste à *paraître* accepter les idées modernes afin de mieux les combattre. Sur deux points surtout on se mit en opposition avec tout l'esprit du XIX[me] siècle. La doctrine du péché originel, telle qu'elle avait été exposée de la manière la plus choquante dans la *Formule de Concorde*, fut *remise en honneur*. Elle impliquait l'obscurcissement *total* de la raison humaine et son entière incapacité de rien comprendre aux choses divines. Plus on abaissait l'intelligence humaine, plus il fallait relever la révélation. On y pourvut par une nouvelle exagération. La notion de l'inspiration plénière et mécanique, aboutissant à la divinisation du Canon des Écritures, fut enseignée de nouveau. Il en résulta la haine de la critique historique qui se trouva proscrite sans retour. On fut ainsi conduit à condamner, au nom du dogmatisme le plus grossier, non seulement la science théologique mais encore les plus beaux produits de la littérature.

On remarque *trois* groupes bien distincts dans cette armée toujours grossissante des hommes du passé. En première ligne, viennent les *anciens* luthériens qu'il ne faut pas confondre avec les

néo-luthériens dont nous parlerons plus tard. Les premiers (Rudelbach, Guericke, Harms) sont les plus conséquents et les plus orthodoxes, les plus purs dans leurs intentions. Ne gardant aucun ménagement, ils ne protestent pas seulement contre le rationalisme et le panthéisme, mais encore contre le christianisme *gouvernemental*. Ils disent le dernier mot de la tendance orthodoxe et réclament la mise en vigueur des anciens symboles luthériens dans toutes leurs particularités. De là leur opposition à l'union officielle des luthériens et des réformés qui part de la supposition que les dogmes spéciaux de chaque confession doivent être mis à l'arrière-plan. Les anciens luthériens furent logiques lorsque voyant leur idéal irréalisable dans l'Église officielle ils eurent recours au séparatisme.

A côté de ces hommes peu nombreux qui se croient avant tout obligés envers la vérité, on trouve *le groupe des habiles* estimant que le premier devoir du chrétien est de se soumettre à l'État qu'on divinise, exactement comme dans le paganisme. Tandis que les premiers sont naïfs et ne reculent pas devant le martyre, les seconds sont disciplinés par Hengstenberg qui possède à un haut degré l'art de conduire sa barque à travers les écueils. Réformé de naissance, il s'est converti au luthéranisme, mais il laisse passer les mauvais jours et attend pour se prononcer sans réserve qu'à la saison des pénibles semailles ait succédé une facile moisson. En attendant il insiste d'autant plus sur la religion et la théologie d'*État*. Son dogme principal est la religion d'État et son cri de guerre : destruction du rationalisme, pas de conflit avec le gouvernement. On ne veut ni d'une église gouvernée par un clergé qui est ratioliste, ni d'une église gouvernée par des laïques qui valent moins encore. Le gouvernement est le seul gardien fidèle de l'orthodoxie. Tout en parlant beaucoup des principes, Hengstenberg et ses amis sont avant tout des hommes *pratiques*. Ils croient encore plus à la puissance de l'État qu'à celle de la vérité et ne se sentent aucun faible pour le martyre.

La coterie très-influente des *dilettanti orthodoxes* forme le troisième groupe. Ceux-ci sont des laïques (Göschel, Leo, Gerlach, Stahl le plus éminent des sophistes), vivant plus ou moins dans le siècle et donnant à tout le parti un certain air de *culture*, de *profondeur* et de *science*. Au début surtout, le concours de ces frères à robe courte fut d'un prix inestimable. N'étaient-ils presque pas tous des avocats, des jurisconsultes ? des hommes prêts à établir le *bon droit historique* de l'orthodoxie ? Dès l'instant où on admet

que l'Église est un *établissement légal* et non une *société libre*, du moment où elle repose sur des lois *extérieures* et non sur les *convictions* de ceux qui en font partie; en un mot lorsque le *légalisme* a supplanté le *spiritualisme*, les conséquences sont manifestes. Il ne reste plus qu'à *chasser* de l'Église quiconque ne peut plus prononcer le *schibboleth* des symboles avec une pureté d'accent irréprochable.

Hengstenberg demeura toujours le chef tout puissant, non-seulement du second groupe, mais de *l'armée entière*. Arrivé à Berlin, (1824) jeune encore et sans titres d'aucun genre, il devient un personnage toujours plus important, porté par le flot de la réaction qu'il était occupé à accélérer. Déjà en 1828, il était collègue de Schleiermacher et de Néander. L'année précédente il avait fondé la *Gazette évangélique* pour en faire l'organe du parti. Connaissant à merveille le terrain sur lequel il doit marcher, prenant tour à tour le ton menaçant du prophète d'Israël et la voix pathétique du prédicateur de la nouvelle alliance, tantôt dénonçant, tantôt espionnant, sa tactique consiste à demeurer toujours fidèle à sa devise: Soyez prudents comme le serpent.

Depuis 1848, grâce à la prédominance des préoccupations politiques, la *Gazette évangélique* est devenue fort ennuyeuse. Mais dans ses beaux jours, (de 1835 à 1848) au plus fort de ses luttes et de son sauvage terrorisme, elle était une puissance de *premier ordre* avec laquelle il n'était pas prudent de se commettre. Ce journal était l'écho fidèle de tout ce qui se passait en Allemagne; rien n'échappait aux sentences de ce tribunal sévère et infaillible. Il s'agissait, non de lire ce qui s'écrivait et de rendre compte de ce qui se passait, mais de *fulminer* une sentence de condamnation impitoyable. A la vérité, ces auto-da-fé n'étaient que spirituels, mais le fanatisme ne demeurait pas en dessous de celui des catholiques, aux beaux jours où on brûlait les hérétiques.

Le mot d'ordre était la *destruction* de l'hérésie; il fallait en finir avec le rationalisme, en prenant ce mot dans son acception la plus étendue, la plus osée. On n'en voulait pas uniquement à la théologie et à la philosophie suspectes; il ne s'agissait de rien moins que de changer la *conception générale* de l'univers, sans oublier le domaine esthétique et moral. C'était certes là une pensée digne d'un Innocent III et d'un Loyola; elle pourrait être appelée grande si elle n'était trop grossière. Transformer la civilisation moderne au nom de la doctrine du péché originel, conçue à la façon du

XVIe siècle ! Renverser la philosophie régnante au moyen de versets isolés du Nouveau, voire même de l'Ancien Testament ! !

Avouons-le cependant, il y avait quelque chose *d'imposant* dans cette façon de faire. D'un côté, la parole de vie et les livres symboliques dont il ne fallait pas dévier d'une ligne ; d'un autre, une société déchirée par les partis et démoralisée. On conçoit que beaucoup de jeunes théologiens dépourvus de la culture suffisante pour s'orienter, n'hésitassent pas. Combien de héros manqués qui devaient se laisser facilement persuader qu'il n'y avait plus à étudier, qu'il suffisait de damner !

Le premier adversaire terrassé fut le rationalisme vulgaire. Il est vrai que Hegel et Schleiermacher en avaient déjà fait façon : mais on crut utile de le vilipender en lui administrant à satiété le coup de pied de l'âne. En 1830, Hengstenberg s'enhardit jusqu'à dénoncer quelques professeurs (Wegscheider, Gesenius) ; cela lui valut un grave échec moral et la protestation de Néander qui rompit d'une manière éclatante avec le parti de la *Gazette évangélique*.

La leçon ne profita pas. Les dénonciations allèrent leur train. On présentait les rationalistes comme donnant la main aux démagogues, tandis que les orthodoxes étaient les seuls appuis du trône. Schleiermacher, avant de mourir, finit par être dénoncé comme un escamoteur et un jésuite.

Et cependant tout cela n'était encore que le *commencement*. Que sera-ce donc quand Strauss aura publié sa *Vie de Jésus !* Toutes les larmes de Jérémie accompagnées des foudres du Sinaï ne suffirent pas. Ici nous devons anticiper pour achever la silhouette de ce démagogue ecclésiastique, de ce mauvais génie de la théologie moderne qui se croit un prophète des anciens jours, tandis qu'il n'est qu'un vulgaire inquisiteur.

Nous l'avons déjà dit, un des traits les plus caractéristiques de ce parti, c'est tout ce qu'il y a de plus contraire à la vraie piété, *l'alliance néfaste* de la politique et de la religion. Hengstenberg a toujours *oscillé* entre le servilisme le plus abject et la démagogie la plus passionnée. Il prêche une obéissance sans réserve au pouvoir et flétrit du nom de révolutionnaire quiconque la refuse. Il n'est pas plus permis de critiquer les actes de l'autorité que ceux de son père. Cette divinisation de l'État, renouvelée du paganisme, est poussée jusqu'à ses dernières conséquences avec un cynisme inouï. Les brigands de Naples sont préconisés, comme les *fidèles*, tandis que l'Italie est dénoncée comme un ulcère aux flancs de l'Eu-

rope et qu'on épouse la cause des planteurs des États-Unis. Le conflit entre les représentants du peuple et la royauté éclate-t-il? Aussitôt la *Gazette évangélique* se jette dans le parti de la couronne. Prenant les devants. elle indique à l'avance les conjonctures dans lesquelles le roi pourra violer les articles de la constitution, en dépit de son serment.

Cela dura jusqu'en 1858-1860. A partir de ce moment, le ton sur lequel on parle de l'autorité divine des rois a *totalement* changé. C'est que le prince régent du royaume a parlé d'une certaine *hypocrisie* à laquelle il faut arracher son masque. Ce trait a pénétré jusqu'au plus profond du cœur. L'Ancien Testament demeure bien toujours l'arsenal inépuisable, mais pour fournir des armes d'un autre genre. Le mot d'ordre sera désormais : Maudit est celui qui se confie en l'homme et qui fait de la chair son bras. *Ne mettez pas votre confiance dans les princes, car ils sont des hommes et ne sauraient secourir.* Et comme le régent est franc-maçon, on met en parallèle la religion de la loge et celle de l'Église; on fait entrevoir que les fidèles pourraient bien *quitter* en foule l'établissement officiel.

La colère de la pieuse feuille fut plus grande encore lorsque le ministère Bethmann-Hollweg rendit le mariage civil *facultatif*. Toutefois le moderne Élie sut mesurer ses termes, afin de n'avoir rien à démêler avec le procureur du roi.

Pour ce qui est de la portée *scientifique* des travaux de Hengstenberg sur l'Ancien Testament, on ne saurait contester ni l'étendue de sa science, ni sa grande pénétration. Seulement on sent trop qu'on est en face d'un *avocat* qui a pris parti. Ces écrits ne resteront que comme un monument d'une grande aberration. Avant vingt ou trente ans, personne ne sera en état de rien comprendre aux produits indigestes de ce talent mal sain. Philippi et Keil, deux juifs convertis, sont seuls restés fidèles à son drapeau.

Nous n'aurions pas achevé de caractériser l'homme si nous ne donnions un ou deux exemples de son exégèse. Le millénium doit avoir commencé avec Charlemagne pour finir avec l'an 1800 : gog et magog désignent tout simplement la démagogie moderne et la révolution de 1848. Le harem de Salomon, dont il est parlé dans le *Cantique*, est une fidèle image du royaume de Christ. Les principales nations chrétiennes sont représentées par les quarante reines; les nations de second ordre par les quatre-vingts concubines; les jeunes vierges sans nombre figurent au contraire les peuples qui ne sont pas encore entrés dans le royaume

du Salomon céleste. Aussi Bunsen dénonça-t-il cette explication du *Cantique* comme un opprobre pour l'Allemagne. Et puis ce grand adversaire de la critique et des rationalistes est obligé de recourir aux expédients du célèbre Paulus. Jephté n'a pas immolé sa fille, il en a fait une nonne; l'ânesse de Balaam n'a pas parlé, il ne s'agit que d'une simple *vision* du prophète; les Israélites avaient reçu en *cadeau* des Égyptiens, les vases qu'ils emportèrent en partant. C'est là ce qu'on appelle *approfondir* l'Écriture, s'incliner devant la Parole de Dieu, déchausser les souliers de ses pieds parce qu'on est sur une terre sainte!!

La théologie contemporaine.

I. LA CRISE.

Voici en quelques mots où en était le monde théologique en 1835. La droite hégélienne maîtresse de la position, inclinait toujours vers l'orthodoxie; elle était disposée à *limiter* l'incarnation de Dieu à la personne de Jésus de Nazareth. Dans ce monde-là on ne faisait pas de critique et on ne l'aimait pas. Les disciples de Schleiermacher avaient oublié le *scepticisme* pénétrant du maître: eux aussi penchaient du côté de l'orthodoxie; tout en *réduisant* la portée du miracle, ils ne le rejetaient pas résolument. Partout régnaient l'inconséquence, l'incertitude, le besoin de tout concilier. On hésitait à l'endroit de l'authenticité de plusieurs livres bibliques, ne sachant pas s'il fallait se prononcer pour la théorie des mythes ou pour le caractère historique des écrits. La doctrine de l'inspiration était ébranlée, les rapports entre Dieu et l'homme essentiellement altérés. Seul, le bataillon sacré conduit par Hengstenberg, sachant ce qu'il voulait, tournait en ridicule la philosophie et la critique, et tirait gloire de sa conséquence à lui et de son antique orthodoxie. Hegel était mort, Schleiermacher gardait le silence. Tout semblait donc promettre une *longue* paix: les querelles des Schleiermachériens et des Hégéliens touchaient à leur terme; le vieux rationalisme vulgaire était décidément mis de côté. Il est vrai, les allures de Hengstenberg déplaisaient déjà à bien des gens. On en prenait cependant son parti en voyant dans cette orthodoxie un contre-poison, réclamé par les ravages de l'incré-

dulité. L'avenir *semblait* appartenir à la théologie de conciliation et la paix entre la science et la foi paraissait signée *pour longtemps*.

C'est alors (1835) que D. Strauss, publia sa *Vie de Jésus*. Nous allons voir apparaître bientôt la théologie contemporaine. Cet ouvrage n'ouvrit pas précisément une époque *nouvelle*, il provoqua une crise. Il coupa court à beaucoup d'illusions et d'inconséquences ; il inaugura une période de *dissolution* durant laquelle la désagrégation des éléments hétérogènes amena la formation de nouveaux partis. L'année 1835 fut dans le domaine de la science ce que devait être 1848 dans celui de la politique. Ne fallait-il pas, conformément au génie de l'Allemagne que la révolution scientifique, qui devait être plus profonde et mieux préparée, précédât la révolution sociale ?

La perfection irréprochable de *la forme* contribua puissamment à la fortune du livre. Ceux qui ont reproché à Strauss de se borner à *combiner* les idées courantes sans rien donner de nouveau, ne se sont pas aperçus qu'ils faisaient un magnifique éloge de son travail. Les ouvrages qui font époque se détachent de l'arbre de la science comme un fruit mûr que tout le passé a concouru à préparer. La *Vie de Jésus* clôt toute une période qu'elle *dépasse* en disant son dernier mot. Strauss possède la froide objectivité d'un comptable qui laisse parler les chiffres. Ce fait donne à son entreprise, derrière laquelle sa personne disparaît, quelque chose d'imposant, disons le mot, d'*effrayant*. Il s'avance avec l'impitoyable indifférence du destin pour soumettre l'histoire évangélique à un inventaire minutieux et déclarer la *faillite*.

L'effet du livre fut immense ; il y eut comme *un choc électrique* qui ébranla l'Allemagne entière. On n'avait rien ressenti de pareil depuis la publication des célèbres *Fragments de Wolfenbüttel*. Quatre fortes éditions publiées en seize ans et la multitude d'attaques qu'elles provoquèrent témoignent de l'intérêt du public.

La *Vie de Jésus* a *deux* points de départ, l'un *spéculatif*, l'autre *historico-exégétique*, qui, en se soutenant et en se complétant, constituent la *force* et *l'unité* de l'ouvrage. Le point de départ spéculatif est celui de l'immanence de Dieu dans le monde. Dieu agit dans le monde d'une manière *intérieure*, *constante*, *régulière ;* il ne saurait donc y avoir place pour la moindre *trouée* dans ce tissu aux mailles serrées : *le miracle est impossible*. C'est cette négation à prioristique du miracle qui a donné l'impulsion à l'entreprise de Strauss et qui la caractérise au plus haut degré. Sur ce point-là

donc on ne peut dire qu'il soit impartial et sans parti pris. Cette idée fondamentale est présentée sous une autre forme, quand il affirme que l'incarnation de Dieu en Jésus, bien loin d'être un fait unique et isolé, se répète sans cesse dans chaque membre de la famille humaine.

L'idée du mythe est le point de départ historico-critique. L'Église orthodoxe voyait dans la Bible une histoire *surnaturelle*; le rationalisme retranchait l'adjectif; Strauss supprime substantif et adjectif; cette prétendue histoire n'est qu'un *tissu de fables*. On avait eu cette idée de mythe avant lui, mais il l'appliqua avec plus de conséquence et d'une manière exclusive.

La période de 50 à 60 ans qui s'est écoulée entre la mort des apôtres et la composition de nos premiers écrits évangéliques, suffit pour rendre *possible* la formation de ce cycle mythologique. La possibilité devient *vraisemblance* quand on examine le caractère des livres; le *doute n'est plus permis* lorsqu'on voit que ce sont les *espérances messianiques* qui ont donné naissance à notre histoire évangélique. Les rédacteurs se sont bornés à *faire réaliser* par Jésus le programme tracé par les prophètes de l'ancienne alliance.

Ce qu'il y a de mieux réussi dans la *Vie de Jésus* c'est la partie critique. Strauss fait voler en éclats tous les laborieux échafaudages de l'ancienne harmonistique. Du reste, le résultat est exclusivement *négatif*. L'existence historique de Jésus de Nazareth n'est pas niée, mais ce qu'on sait de lui se réduit à fort peu de chose. Ce n'est que dans ce qui nous a été conservé des discours du Maître et spécialement dans le sermon sur la montagne qu'on trouve de ces pensées bien frappées qui ne sauraient venir que de lui.

Steudel de Tübingue, ancien maître de Strauss, se chargea de lui répondre au nom du *supranaturalisme biblique*. Nos Évangiles doivent être, selon lui, des documents historiques, car seuls ils sont en état d'expliquer comment un Juif crucifié a pu fonder l'Église chrétienne. A merveille! reprend Strauss. Mais ce qui deviendrait alors inexplicable c'est qu'on *eût pu crucifier* un homme qui aurait accompli de si grandes choses. Strauss ne nie pas l'*importance* historique de la personne de Jésus. Seulement ce qui est important ce ne sont pas les fables évangéliques qu'on met sur son compte, mais sa personne même qui a *évoqué*, *provoqué* tous ces mythes qui, souvent, seraient en eux-mêmes sans valeur si nous ne les considérions comme ses faits et gestes. St Paul ne présente pas autrement les choses. Sur quoi fait-il reposer le christianisme? Sur Christ *mort* et *ressuscité* et non sur les nombreux récits mer-

veilleux qui lui sont attribués et dont il ne fait pas mention. Prenant à son tour l'*offensive*, Strauss montre sans peine tout ce qu'a d'insoutenable le supranaturalisme de Steudel qui pactise sans cesse avec l'exégèse de Paulus.

La *nouvelle orthodoxie* prend une position autre et plus sûre, en face de la *Vie de Jésus*. Hengstenberg n'est pas fâché que Strauss ait tout poussé à l'extrême; il s'en réjouit même; cela servira de leçon aux imprudents disposés à faire des concessions; ils seront ramenés au bercail pour trouver leur refuge dans le sens littéral de la Bible et dans l'inspiration plénière. Du reste, à l'appui de ces doctrines, il en appelle au *témoignage du Saint-Esprit*, sans s'apercevoir qu'il se place sur le terrain du *subjectivisme* le plus extrême.

Tholuck fait la *transition* entre la nouvelle orthodoxie et les disciples de Schleiermacher. Le trait le plus caractérisque de ce théologien, qui a joué un si grand rôle, c'est qu'il est impossible de le *classer*. Grâce à un rare talent d'assimilation, il a emprunté à tout le monde, sans se ranger définitivement dans aucune catégorie. Il n'appartient à aucun parti parce qu'il appartient à tous. Vous seriez tenté de le ranger parmi les piétistes? mais gardez-vous en bien; il n'est pas assez pauvre en esprit. Et surtout n'allez pas en faire un orthodoxe, soit scripturaire, soit confessionnel. Il a en effet mordu jusqu'à un certain point à toutes les hérésies modernes; il est d'ailleurs beaucoup trop subjectif et trop changeant pour se résigner à n'écouter que la lettre de la Bible ou les formules des symboles. Et cependant il tient bien un peu de tout cela. Quand il s'agira de défendre la foi et d'attaquer le rationalisme, Tholuck *penchera* du côté de son bon vieil ami Hengstenberg. Vous le prendriez pour un piétiste berlinois, en voyant comment il accentue l'idée de péché dans son *Guida et Julius*. Dans les beaux jours de l'hégélianisme vous l'auriez surpris allant chercher force, encouragement et conseil auprès des hommes de la droite qui se croyaient orthodoxes. Il n'est pas sans avoir emprunté plus d'une idée profonde à Schleiermacher; et, dans ces derniers temps il s'est toujours plus rapproché de ceux qu'on a appelés les Schleiermachériens *positifs*, engagés dans une œuvre de conciliation.

Ce protée n'est resté lui-même que dans sa mission spéciale, qui a été de combattre vivement le *rationalisme vulgaire*. Il eut toujours à son service un arsenal inépuisable de sarcasmes, d'anecdotes et d'épigrammes à l'adresse de ces pauvres rationalistes

qu'il prenait tant de plaisir à turlupiner. Il est vrai que son ton provocateur et ses incorrections philologiques attirèrent à Tholuck maint horion des chefs de l'école qui prirent un malin plaisir à lui corriger ses fautes de grammaire, et à le dénoncer comme un obscurantiste, un mystique et un orthodoxe. Mais, hélas! ce rationalisme qu'il n'a cessé de conspuer a réussi à l'infecter de son venin. Il est arrivé à Tholuck la même aventure qu'aux apologètes anglais du XVIIIme siècle dont il a fait l'histoire. Loin de vaincre l'adversaire, il a transigé et capitulé. Il n'est pas *un* dogme que Tholuck n'ait modernisé, pas *une* question critique sur laquelle il n'ait fait des concessions. Chez aucun théologien on ne voit éclater avec plus de force le vague, l'indécision résultant du combat entre l'orthodoxie ancienne et l'orthodoxie nouvelle, entre la religion du sentiment, assez pauvre et assez vide, et la religion massive et dogmatique, mais extérieure. Fantaisie, élans sublimes de l'esprit, froide raison, science variée, raillerie pénétrante et mordante, tels sont les ingrédiens qui entrent dans la composition de cette personnalité.

Tholuck s'est donné pour mission de *réunir* en sa personne la piété vivante d'Aug. H. Francke et l'érudition de Semler, le *piétisme* et la *critique*. Malheureusement les deux éléments qu'il s'agissait de concilier ont été *sacrifiés*. Sa foi n'est pas simple, enfantine comme celle du fondateur de la maison des orphelins de Halle: et dans le domaine de la science il n'a pas tracé de ces profonds sillons qui firent de Semler le plus grand théologien de son époque. L'imagination et l'esprit, les talents les plus éminents de Tholuck, mettant en œuvre des connaissances vastes et variées, font éclater à nos yeux les images les plus frappantes d'un kaleïdoscope. Mais bien des choses (correction, ordre, systématisation, indépendance) manquent à ce savoir si riche et si varié pour qu'il *nous convainque*. Ce brillant esprit a beau, pour confirmer et illustrer sa foi, accumuler les citations des auteurs sacrés et profanes, les sentences des poètes et des philosophes de tous les siècles, cette mise en scène finit comme un feu d'artifice qui ne laisse après lui qu'un certain clair-obscur.

Le grand mérite de Tholuck, c'est, dans ses rapports personnels, d'avoir fécondé beaucoup de jeunes esprits. Cependant la plupart n'auraient-ils pas le droit de lui dire comme dans *Faust*: « Tu as eu le pouvoir de m'attirer, mais non la force de me retenir? »

Pour caractériser le point de vue dogmatique de Tholuck, il suffit d'examiner ses vues sur le miracle et sur l'inspiration. Le miracle est, pour lui, un fait ayant une *origine* et un *but* religieux, et différant du cours ordinaire de la nature *à nous connu*. On le voit, c'est transformer le *miraculum* en *mirabile*. L'ancienne notion est abandonnée; le miracle rentre dans le cours ordinaire de la nature; si son explication nous échappe c'est uniquement parce que tout ne nous est pas connu. Il n'est plus question, comme dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, d'une intervention *spéciale* de Dieu dans le but de légitimer ses envoyés.

L'inspiration n'est plus ni réelle ni totale, mais simplement *partielle;* elle ne porte que sur les vérités du salut. Dans la Sainte Écriture, il faut distinguer entre la coque et l'amande; le témoignage du Saint-Esprit porte d'une manière *absolue* et *directe* sur celle-ci, et d'une manière *indirecte* et *relative* sur celle-là. Contentons-nous de savoir que les récits sont historiques pour l'essentiel, bien qu'il ne soit pas aisé de tracer une ligne de démarcation entre l'essentiel et l'accessoire. Encore ici la notion courante est abandonnée.

Tholuck fut plus heureux dans sa réponse à Strauss. Il sut bien découvrir le point faible dans la *Vie de Jésus* et concentrer sur lui tout l'effort de l'attaque. Strauss glisse rapidement sur la question capitale de l'origine *apostolique* de nos évangiles; Tholuck l'y ramène sans cesse. Strauss étant obligé de reconnaître dans l'Évangile de saint Luc l'œuvre d'un disciple des apôtres, son adversaire s'empare de cet aveu. Nous prenons donc pied sur le *terrain* ferme de l'histoire; il est impossible que tous les récits évangéliques soient transformés en fables.

La *Vie de Jésus* de Néander est la plus importante réponse sortie de l'école de Schleiermacher. Ce livre est plein de *concessions* et d'*inconséquences*. La critique n'a d'autre norme que le sentiment. Tout est vague et flottant, arbitraire et subjectif. L'ancienne notion de l'inspiration est abandonnée; les récits évangéliques ne sont pas de l'histoire précise; l'image du Christ des synoptiques est retouchée, spiritualisée, ramenée à la taille de celui de Schleiermacher. Le nombre des miracles paraît seul diminuer; au fond ils ont perdu toute valeur religieuse; on est en train d'y renoncer.

La réponse d'Ullmann est conçue à un point de vue *tout à fait semblable*. Bien que ce soit ici le plus conciliant des adversaires de Strauss, il a, mieux que personne, mis en lumière les lacunes de son livre. On peut admettre des *éléments* mythiques sans qu'il en résulte que *la plus grande partie* des récits évangéliques soit my-

thique et symbolique. Tandis que Strauss et les orthodoxes acceptent le dilemme *tout ou rien*, la critique doit se donner pour mission de tracer la ligne de *démarcation* entre le mythe et l'histoire.

Ullmann reproche avec raison à Strauss d'avoir passé trop légèrement sur la critique *des sources*. Ce n'est qu'au moyen d'un tour de force qu'il établit que nos quatre évangiles sont *postérieurs* à l'âge apostolique. Saint Paul a cru à la résurrection; il a essentiellement fondé l'Église chrétienne sur cette foi. C'est là un point ferme, *inébranlable*. Le fait certain de l'*existence* de l'Église chrétienne, dit-il, avec raison, ne permet pas de transformer en pieuses fables les événements historiques qui lui ont *donné naissance*. *La réalité de la fondation de l'Eglise entraine la réalité du fondateur*. Comment les juifs auraient-ils pu reconnaître leur Messie, et les païens le Fils de Dieu dans un simple crucifié ? Tout cela ne s'explique que si les faits évangéliques qui témoignent de sa divinité demeurent fermes. Voici donc le dilemme : ou Christ a *fondé* l'Église, ou l'Église a *inventé* Jésus-Christ. L'analogie de l'histoire entière parle en faveur de la première alternative, tandis que la seconde est contre nature, inexplicable. Strauss réplique qu'il y a eu action et réaction, qu'une des alternatives *n'exclut* pas l'autre.

Ullmann prétend à son tour que l'incarnation de Dieu dans l'humanité entière ne saurait exclure son incarnation *spéciale* dans *une* personne historique, à un degré éminent. La révélation doit avoir un centre, un chef. Pour être un organisme vivant il faut que l'Église ait une tête. Les choses ne se passent pas autrement dans le domaine de l'art. Il surgit de loin en loin des génies dans lesquels l'idée de la beauté prend un corps. Il suffit de citer Homère, Sophocle, Dante, Shakspeare, Raphaël. Voilà des cas où, malgré l'assertion de Strauss, l'idée se trouve incarnée dans sa plénitude chez *un seul* exemplaire de l'espèce humaine. Cet argument est irrésistible; il met à nu le défaut fondamental de la conception hégélienne qui méconnaît entièrement la valeur historique des *individualités* puissantes, pour ne tenir compte que de l'élément *général* et *impersonnel* de l'idée. Les personnes concrètes ne sont plus que des masques qui servent d'écho à l'esprit général. L'humanité n'est plus un tout organique, mais la *somme* d'une masse d'atomes, d'unités égales les unes aux autres. Pour échapper à l'idée de la divinité de Christ dans le sens spécifique et exclusif du mot, Strauss est tombé dans l'autre extrême; il proclame une *égalité artificielle* de tous les hommes. Par peur de reconnaître la dignité métaphysique de Jésus, il méconnaît sa grandeur histo-

rique et ce qu'il y a en lui d'unique. Jésus ne se trouve pas seulement à la *limite* de deux grandes époques. C'est la profondeur et la puissance incontestables de sa personnalité qui ont donné *l'impulsion* nécessaire pour passer du monde ancien dans le monde moderne. Aux yeux de Strauss, Jésus cesse d'être le fondateur, le centre du christianisme pour en devenir simplement *l'occasion*.

Le célèbre critique a cherché plus tard à corriger ce que son point de vue avait d'excessif. Dans la troisième édition de son ouvrage, il reconnaît en Jésus un génie religieux. Comme fondateur de la religion absolue, il a dépassé de beaucoup tous les autres fondateurs de religion; il ne sera jamais dépassé. Toutefois Strauss et Ullmann diffèrent encore. Celui-ci ne voit dans cette idée de génie qu'une simple *analogie* qui ne saurait rendre la plénitude de tout ce qui était en Jésus. Le Sauveur demeure toujours l'*incomparable*, renfermant en lui d'une manière *absolue* ce qui ne se trouvait que d'une manière relative chez les héros et les génies de l'humanité. Ici on voit se creuser de nouveau l'abîme qui sépare le Christ de l'histoire de celui de la dogmatique.

L'apparition de la *Vie de Jésus* sema la division dans les rangs des *théologiens spéculatifs*, relevant de Hegel. L'école eut, à partir de ce moment, une gauche et une droite Ceux qui appartenaient à cette dernière fraction la plus nombreuse, renièrent Strauss qui devait avoir mal rendu la pensée du maître. Recourant aux anciennes théories réalistes, ils soutinrent que l'idée d'espèce doit *contenir* à son tour ce qui se trouve dans les individus et que par conséquent cette personnalité humaine c'est l'homme *primitif*, c'est-à-dire Jésus-Christ. A ce compte-là, reprend Strauss, il devrait donc y avoir un lion primitif et type, une table primitive? etc., etc. Et il se moque de ces hégéliens qui, ressuscitant la scolastique, prétendent manger non pas des pommes, des cerises ou des poires, mais aussi *le fruit en soi*. C'est également à ce point de vue réaliste que se place Dorner dans la première édition de sa *Christologie*.

La *Vie de Jésus* fut comme le tambour d'alarme suivi d'un détachement de troupes légères (Weisse, Wilke, Bruno Bauer, Lützelberger, Alex Schweizer), puis vint le gros de l'armée. L'école de Tübingue entreprit de résoudre les *nouveaux problèmes historiques* posés par l'ouvrage de Strauss. Celui-ci avait essayé de faire une critique de l'histoire évangélique *avant* de s'être livré à une étude sérieuse et approfondie des *sources*. Baur et ses disciples se chargèrent de fournir une base *objective* à la critique de Strauss; ils ne se bornent pas à nier l'authenticité des écrits, ils prétendent

en rendre compte d'une *manière historique*. Au moyen de nombreuses combinaisons, ils expliquent leur caractère, leurs tendances dogmatiques, l'époque de leur apparition et le milieu dans lequel ils ont pris naissance. Ils veulent assigner à chaque écrit du canon sa place marquée dans la littérature du premier et du second siècle, et les faire ainsi rentrer dans le grand courant de l'histoire.

En tout ceci, les théologiens de Tübingue appliquent certaines idées sur l'histoire des dogmes qu'il est indispensable de faire connaître. Le christianisme n'est pas descendu du ciel comme quelque chose de parfait et d'arrêté une fois pour toutes ; il s'est *développé* peu à peu. Son point de départ a été le judaïsme. Les premiers chrétiens étaient ni plus ni moins des juifs ; leur unique article de foi était le suivant : Jésus est le Messie qui est venu accomplir les prophéties. Dans cette première phase, le christianisme n'était pas encore devenu un judaïsme spiritualisé et élargi, un nouveau principe de vie, destiné à transformer le monde intellectuel et à asseoir le paganisme et le judaïsme sur de nouvelles bases. L'apôtre saint Paul, le premier, accomplit ce progrès en rompant avec le temple et la loi. La lutte qui éclata alors entre les chrétiens judaïsants (dirigés par Pierre, Jacques, Jean) et l'apôtre des gentils fut plus *profonde* et plus *prolongée* qu'on n'est porté à le croire en lisant les *Actes des Apôtres*. Elle se prolongea jusque vers le milieu du second siècle. Tous les écrits des deux premiers siècles portent les traces de cette controverse. Les uns ont été composés au plus fort du combat ; les autres tendent à jeter un voile sur des querelles qui seront bientôt perdues de vue. La plupart des livres du canon se proposent de faire prévaloir une certaine *tendance :* ils visent à l'apaisement et à la conciliation. Il en résulte que bon nombre d'entre eux ne sauraient être authentiques : ils ne peuvent avoir été composés qu'*assez tard*, au moment où le besoin de concilier Pierre et Paul s'était réellement fait sentir. Baur prend pour point de départ inébranlable les quatre grandes épîtres de saint Paul dont l'authenticité est hors de tout doute : celle aux *Romains* et aux *Galates*, les deux aux *Corinthiens*.

Voici les résultats auxquels il arrive. Nos évangiles canoniques ne sont pas les documents les plus anciens et les plus originaux du christianisme. Il doit y avoir à leur base une famille d'écrits (Évangile des *Hébreux*, de *Pierre*, des *Egyptiens*, des *Ebionites*) représentant le point de vue des chrétiens judaïsants dans toute sa rigueur primitive. Notre évangile de Matthieu est celui qui se rap-

proche le plus de cette littérature primitive; il représente le christianisme d'après Pierre, comme celui de Luc, venu plus tard, reproduit la tendance de Paul. Ces deux écrits ne reproduisent pas d'ailleurs dans sa *pureté* la tendance de l'apôtre dont ils s'inspirent. L'évangile de Marc est plus récent encore : toute trace de lutte entre les deux grands apôtres a disparu. Nous nous trouvons en face d'une espèce de produit neutre, d'une résultante qui laisse dans l'ombre les points controversés. Les *Actes des Apôtres* sont dus à la plume d'un disciple de l'apôtre des gentils qui, pour effacer les traces des luttes passées, fait autant que possible parler Pierre comme Paul, et Paul comme Pierre. Un voile discret est répandu sur les controverses qui ont séparé ces deux hommes.

Quant à l'évangile de Jean il n'est plus qu'une composition idéale, quelque chose comme un poëme didactique ou un roman. Les éléments historiques que cet écrit renferme ne sont que l'*exposant* des idées qui les dominent; les personnages sont les représentants de certaines idées, de certaines tendances, de principes arrêtés. Les actions de Jésus ne sont que le *prétexte* des discours qu'on lui met dans la bouche. Tout cet écrit ne sert qu'à montrer le développement de certaines antithèses *dogmatiques* plutôt qu'historiques. C'est le prologue de cet évangile qui fournit le programme dogmatique que le reste de l'ouvrage est appelé à développer. Évidemment cet écrit renferme les traces de préoccupations et de conceptions trop récentes pour qu'il puisse être de l'apôtre dont il porte le nom.

Quant aux épîtres, nous connaissons déjà les quatre d'une authenticité incontestable. Il en est une seconde série (*Éphésiens, Colossiens, Philippiens, Philémon, Thessaloniciens,*) assez incolores et peu riches d'idées. Le paulinisme s'y montre décidément affaibli; elles ne peuvent dater que du second siècle. Les épîtres pastorales forment un troisième groupe. Elles sont de l'époque où les judaïsants et les pauliniens se sont réconciliés pour former l'église catholique et tenir tête au gnosticisme.

Voilà comment l'école de Tübingue prétend donner la *genèse* des livres du Nouveau Testament, et marquer la place de chacun d'eux dans le développement historique du christianisme. La question du canon cesse d'être dogmatique pour devenir *historique*.

Depuis que les phrases doctorales par lesquelles Néander prétendait se débarrasser de l'école de Tübingue ont perdu leur charme, les représentants de la théologie de conciliation ont compris qu'il faut *suivre* Baur sur son terrain pour vérifier, rectifier et

compléter ses vues. On commence non pas à *proclamer* mais à *confesser* que, le premier, il a introduit dans l'étude de la littérature sacrée cette critique parfaitement libre et impartiale déjà en usage dans la littérature profane: il a enseigné comment il convient d'appliquer sans réserve aucune la méthode historique aux premiers siècles du christianisme. Ce savant paraît avoir emporté dans son tombeau les vives haines dont il fut l'objet vers la fin de sa vie. On commence à lui rendre justice: tout porte à croire qu'il occupera un jour une place à côté de Grotius, de Calixte, de Semler, tandis que bien des représentants de la théologie de conciliation auront été oubliés depuis longtemps.

Ce n'est pas à dire que tout ait droit à notre éloge chez ce grand théologien. Les petites choses, les détails échappent à son intelligence, trop exclusivement renfermée dans la spéculation scientifique. Poussant à ses dernières conséquences la méthode *constructive*, introduite dans l'étude de l'histoire par l'hégélianisme, il ne tient pas suffisamment compte des *personnalités*; les événements particuliers sont trop noyés et perdus dans la grande évolution de l'esprit général. Ce grave défaut a de fâcheuses conséquences quand il s'agit d'apprécier la *personne* du Seigneur et le contenu *historique* de sa vie. Baur n'a jamais cherché sérieusement à exposer les idées fondamentales et créatrices qui ont dû se trouver chez la personnalité sainte de Jésus, et servir de point de départ au développement du christianisme. Aussi lui a-t-on reproché avec raison de laisser la personne de Jésus comme un X inconnu, enveloppé dans les ténèbres du passé, pour faire dépendre le développement de l'Église de l'impulsion décisive imprimée par Paul. Il en résulte que sa critique tourne à son tour au système et prétend *construire*; elle cesse d'être impartiale pour avoir ses tendances, ses idées préconçues.

Ce sont là des défauts que l'école de Tübingue elle-même est en train de corriger. Les rétractations ne manquent pas, les angles sont radoucis, bien des paradoxes ont été abandonnés. Ritschl est un de ceux qui ont le plus travaillé à *tempérer* et à *rectifier* les idées du maître. Hilgenfeld a suivi la même direction, tandis que Volkmar représente l'extrême gauche de l'école.

En somme, ce sont surtout les idées de Baur sur les *synoptiques* qui paraissent contestables à ses disciples. Ils sont déjà plus d'accord entre eux au sujet des *Actes*, des *Epîtres pastorales* et du *quatrième évangile*. C'est surtout la réjection de la plupart des

petites épîtres de Paul qui a rencontré peu de sympathie dans l'école.

H. Thiersh est du petit nombre des adversaires de Baur qui, ne se bornant pas à relever quelques détails, ont essayé de substituer une *autre* conception générale à la sienne. Mais en voyant dans la première phase du christianisme quelque chose de *définitif*, de constitutif, il est tombé peu à peu dans l'irvingisme. Dorner dans sa *Christologie* ne cesse de combattre la conception du christianisme présentée par Baur, mais il renvoie toujours au dernier volume les questions les plus délicates et les plus difficiles qui demanderaient à être abordées dans leur milieu historique. Les travaux des hommes qui ont marché d'une manière indépendante dans la voie ouverte par Schleiermacher et De Wette sont beaucoup plus importants. Ceux-ci reprennent la critique *des détails* négligée par l'école de Tübingue. Ewald est parmi eux non pas le plus réfléchi et le plus sobre, mais bien le plus connu et le plus sûr de lui-même. En étudiant les *matériaux* des récits évangéliques, il complète Baur qui s'était occupé d'une manière trop exclusive de leur *esprit*, de leur *tendance*. Köstlin prend une position intermédiaire entre celle des deux théologiens précédents. Dans un ouvrage récent, Holtzmann a soumis toutes ces questions à une révision nouvelle et a justifié les hypothèses qui s'étaient déjà présentées à l'esprit de Schleiermacher[1].

Bleek, Reuss et Hase ont présenté de sérieuses objections contre les opinions de l'école de Tübingue sur le quatrième évangile. Le procès est donc loin d'être encore entendu. Il y a cependant un important progrès d'accompli, grâce à l'impulsion imprimée par Baur à ces études. Le point de vue dogmatique, dans la question du canon, cède de plus en plus le pas à la simple tractation historique. On renonce à cette pure critique des *détails* que De Wette cultivait et qui ne pouvait aboutir, pour chercher à obtenir une conception générale du christianisme primitif, de ses luttes intérieures et des diverses phases de son développement.

[1] Voir le *Compte-Rendu*, année 1869, 1re livraison.

II. L'ÉVOLUTION PHILOSOPHICO-DOGMATIQUE.

Après avoir renversé la base *historique* du christianisme, on s'en prit à sa *dogmatique*. Encore ici c'est D. Strauss qui donna le signal de l'œuvre de destruction. Son mérite est d'avoir montré tout ce qu'il y avait d'illusoire et de faux dans le prétendu accord de la spéculation hégélienne et de l'orthodoxie. Sa *Dogmatique* (1840-1841) n'a qu'un seul but : montrer que toute dogmatique est impossible. Pour cela il remonte à l'origine de chaque dogme, il fait sa genèse historique en signalant les germes de vérité qu'il renferme; puis, dès qu'il nous l'a montré définitivement arrêté dans les symboles ecclésiastiques, il signale les éléments contradictoires qu'il renferme et nous fait assister à sa prompte dissolution.

Ici encore Strauss déploie un grand talent en signalant les erreurs et les lacunes, mais sa critique demeure exclusivement *négative*. Malgré toutes les grandes qualités formelles de cet ouvrage, il vous laisse un profond sentiment de vide, de désespoir et de nihilisme. Cette critique est décidément blasée; l'esprit hégélien lui a enlevé toute conviction, toute fraîcheur; elle n'a plus la moindre sève. Strauss est demeuré fort en arrière de Lessing, son grand émule. Chez ce dernier on retrouve tout ce qui manque à l'auteur de la *Dogmatique* : un esprit vaillant, sûr de lui-même, joyeux de posséder la vérité. Les formules historiques et dogmatiques peuvent voler en éclats, Lessing sent toujours qu'il possède un fonds de christianisme intérieur, une conviction ferme et joyeuse que rien ne saurait ébranler.

L'idée fondamentale de la *Dogmatique* de Strauss est la suivante : il y a entre la *représentation* et l'*idée*, le dogme traditionnel et la spéculation, un abîme infranchissable aboutissant à l'antinomie irréductible de la religion et de la philosophie, de la foi et de la science. Les savants et les croyants n'ont donc plus qu'à se *tolérer* mutuellement en suivant chacun leur propre chemin. C'est là un conseil désespéré et impraticable que Strauss le tout premier se garde bien de suivre, car il ne se fait pas faute d'attaquer en toute occasion les croyants et de chercher à faire prévaloir ses doctrines philosophiques. Tout son livre est consacré justement à combattre les *représentations* de la foi.

Nous retrouvons chez lui l'idée capitale de tout l'hégélianisme qui veut que la religion ne soit que *représentation*. C'est

là une erreur fondamentale, riche en funestes conséquences. Il n'est plus possible de mettre d'accord la philosophie — exposant l'idée, la vérité pure — et la religion, se mouvant dans la sphère extérieure et fausse. Mais c'est complétement à tort qu'on *identifie* la religion et la représentation. Celle-ci n'est que la forme la plus *imparfaite* et la plus *populaire* de la connaissance religieuse. La *représentation* religieuse doit disparaître au creuset de la critique négative et céder la place à la philosophie, mais il n'en saurait être de même de la *religion*. Celle-ci demeure comme la base substantielle de toute connaissance qu'on peut en obtenir. Elle consiste en une vie spontanée, immédiate, *antérieure* à la science et à l'action dont elle est la source vivante. La religion est l'intime union du divin et de l'humain; aussi ne saurait-elle jamais entrer en conflit avec la philosophie qui doit au contraire nous en donner une formule plus pure, une conscience toujours plus complète. Le conflit ne peut éclater qu'entre les *représentations* religieuses et la spéculation : ici la négation peut se donner libre carrière et poursuivre sans relâche le travail de révision le plus impitoyable. Mais à la longue, il ne saurait y avoir *aucun conflit* entre la vie religieuse la plus intime et la spéculation. L'unique mission de la philosophie ne consiste-t-elle pas en effet à lever les trésors les plus cachés de la vie intime, à faire briller au grand jour de la connaissance ce qui vit dans les obscures profondeurs du sentiment?

Bien que cette erreur fondamentale ait fait de la *Dogmatique* de Strauss un ouvrage exclusivement négatif, il n'a pas tiré toutes les conséquences de son principe. Pour demeurer logique, il aurait dû résolûment *proscrire* la religion comme appartenant à la sphère de la transcendance et du dualisme, et demander l'extirpation du christianisme. L'auteur n'ose aller jusque-là. Le christianisme trouve grâce devant lui parce qu'il a pour dogme essentiel l'union immanente du divin et de l'humain. C'est à ce fait qu'il doit sa puissance historique, bien que cet article ait été laissé à l'arrière-plan dans le cours de son développement. En tant que vie religieuse intime le christianisme est l'union intime du divin et de l'humain, une unité, un *monisme* comme la spéculation. — Mais nous touchons ici à une grave inconséquence. D'abord on ne voit pas comment Strauss en vient à mettre l'*accent* sur cette unité du christianisme, en tant que vie religieuse, lui, qui nulle part ne parle de l'intériorité de la vie religieuse et qui est bien loin d'y voir son essence primitive. En second lieu, du moment où la religion est

identique à la représentation, comme il ne cesse de le dire, elle implique dualité.

Au fait, la seule idée *positive*, le seul débris de vérité qui se trouve dans la *Dogmatique* de Strauss, c'est le panthéisme de Spinoza. A côté de cela on remarque une vive sympathie pour l'autonomie morale, l'assurance qu'en dernière analyse tout revient à la disposition morale et à la conduite pratique irréprochable qui demeurent l'essentiel. C'est là un bizarre phénomène, une grosse contradiction dans laquelle tombe Strauss et avec lui la plupart des radicaux, soit philosophes soit théologiens. Chez Strauss, le panthéisme et le moralisme se disputent la prépondérance, ou mieux ils se *relayent* de la façon la plus heureuse. Il renverse la doctrine chrétienne, tantôt au nom de la morale, tantôt au nom du panthéisme qui *détruit à son tour toute morale*, parce qu'il enlève à l'homme toute liberté. L'incapacité spéculative est énorme ; l'absence de toute idée est poussée jusqu'à la naïveté; le choix des moyens importe peu pourvu que le dogme traditionnel soit renversé. Strauss ne songe pas un seul instant à mettre d'accord son moralisme et son panthéisme, c'est-à-dire à abandonner celui-ci. Il persiste toujours dans son rôle de simple critique sans s'élever jamais jusqu'à la philosophie. Voilà pourquoi ce théologien ne s'est assimilé l'hégélianisme que d'une façon tout extérieure. En dépit de sa critique, il part d'un dogme, lui aussi ! Ce sont les formules hégéliennes qui doivent combler les lacunes et donner à l'auteur un certain calme scientifique. Mais qu'ils sont vides et morts ces bouche-trous ! Comme on sent bien qu'il ne s'est pas *approprié* ces principes ; qu'ils ne sont pas devenus une vérité subjective, intime et vivante ! Voici qui prouve excellemment que *l'esprit* de l'hégélianisme lui échappe. Ce critique perspicace n'a pas l'air de se douter un instant que Hegel *oscille* sans cesse entre le panthéisme et l'anthropologisme ! Dieu, nous dit Hegel, n'est pas personne, mais il va se *personnifiant* à l'infini chez les individus. Il y a sans doute ici un *besoin* de dépasser Spinoza en le complétant par Fichte. Toutefois ce n'est pas résoudre l'antinomie mais tomber simplement dans l'anthropologisme, pour retourner ensuite au panthéisme. Car enfin si l'absolu ne devient vraiment *concret* que dans l'individu humain, ce n'est que chez lui qu'il *est* vraiment absolu. Ce n'est pas la substance *en soi*, mais sa *réalisation*, ce n'est pas le *commencement*, mais le *résultat* du procès qui est l'absolu.

Voilà comment nous arrivons à Feuerbach. Celui-ci se borne à *tirer les conséquences nécessaires* renfermées dans l'hégélianisme.

tout en le *dépassant* notablement. En disant le dernier mot du système, il le fait voler en éclats. Feuerbach s'en prend à la métaphysique, le plus beau titre de gloire de Hegel, pour la traîner dans la boue et l'accabler de sarcasmes. Son mot d'ordre est : *A bas la métaphysique !* Il ne reste que deux sciences, la physique et l'anthropologie. C'est ainsi que le *réalisme*, méconnu par Hegel, réagit et se *venge* par l'organe de Feuerbach. La nature brise la camisole de force que la logique a prétendu lui imposer et en disperse les débris à tous les vents des cieux, avec la fureur et la passion d'un maniaque. Cette réaction ne saurait avoir les allures calmes de la science; nous sommes en présence d'une passion qui se déchaîne et se répand comme un courant de lave.

- Venons-en à l'idée fondamentale de Feuerbach. Pour lui comme pour Hegel, la religion est une *représentation.* Mais elle ne saurait être uniquement défectueuse ; elle est radicalement *fausse.* L'homme se *dédoublant* lui-même s'est adoré *sous la forme d'un autre* qu'il a placé dans les cieux. Finissons-en avec cette religion transcendante! que l'individu renonçant à tout autre absolu que lui-même se contente de s'adorer.

Nous voilà donc arrivés à l'anthropologisme. Toutefois Feuerbach est moins athée qu'il ne croit. En refusant à l'absolu toute *objectivité en dehors* de nous, il fraye la voie au nominalisme pur qui refuse toute réalité objective aux notions de genre et d'espèce. Malgré cela, il laisse subsister la *notion générale de l'humanité.* On ne voit vraiment pas pourquoi s'arrêtant à moitié chemin, il ne descend pas jusqu'au matérialisme et à l'atomisme.

Cette inconséquence lui sera vertement reprochée par les critiques berlinois, les prédicateurs du nihilisme et de l'égoïsme. Triste retour des choses d'ici-bas! ces gamins de la philosophie lui lancent à la tête les épithètes de théologien, d'hypocrite, d'âme servile, qu'il avait le tout premier prodiguées à d'autres! Même dans son cynisme, Feuerbach avait conservé quelque chose de noble, d'idéal, le distinguant de cette canaille de Berlin, qui sacrifiant tout élément général, prêche sans sourciller, le matérialisme et l'égoïsme.

Tandis que les attaques de Strauss n'avaient eu de l'écho que dans le monde théologique, celles de Feuerbach déchaînèrent les mécontents de toutes les catégories. Il devint le centre du radicalisme religieux et politique, qui eut pour organe les *Annales de Halle* (1838-42) rédigées par Arnold Ruge. Cette revue fit époque en accomplissant la transition du quiétisme hégélien au radi-

calisme ; aux *vieux* hégéliens succédèrent les *jeunes*. Jusqu'à présent en fixant les rapports entre l'idée et la réalité l'accent avait été placé sur l'élément *positif*, maintenant on relèvera le côté *négatif*. De là le caractère des jeunes hégéliens ; ils deviennent *pratiques* et révolutionnaires ; les yeux tournés vers l'avenir, ils s'arment de la hache pour extirper tous les abus, aussi près que possible de la racine. Il n'y a plus chez eux ni tenue, ni force organisatrice ; sacrifiant le présent à l'avenir, ce radicalisme n'est plus que de l'idéologie.

Le travail de dissolution marche avec une rapidité effrayante ; la pente est descendue à toute vapeur. La glorification de Strauss cède bientôt la place à celle de Feuerbach, au culte de l'humanité, à la religion de l'avenir, qui n'est que l'adoration du monde présent, et que la critique, déclarée souveraine, vient à son tour détrôner. C'est alors qu'éclate la lutte entre les *humanistes*, les représentants d'un abstrait pathos, et les *sophistes* qui ne laissent plus rien debout. Ces derniers s'appelaient également les *libres*. Ils se groupèrent autour de Bruno Bauer après sa destitution (1842). Telle est la dernière évolution de la dialectique hégélienne, alliée à l'esprit berlinois le plus trivial et le plus frivole. Encore ici nous ne trouvons qu'une seule chose *persistante*; le devenir de Hegel, le fleuve coulant sans cesse, d'où tout sort pour y rentrer continuellement. La fière contenance de la philosophie absolue tourne à la farce ; l'intellectualisme excessif des anciens hégéliens a disparu, nous n'avons plus que des individus *blasés*.

Toutefois cette sophistique n'était pas plus faite pour agir sur *le grand public* que la critique de Strauss. Ce qui exerça de l'influence ce fut l'humanisme de Feuerbach et le radicalisme de Ruge. Ils en furent redevables à quelques grandes vérités dont ils faisaient la caricature, à deux ou trois mots de guerre bien frappés, non moins qu'à de violentes invectives qui revenaient constamment. Tous les hommes qui n'avaient jamais connu le sentiment religieux ou qui s'étaient laissés entraîner par les préoccupations matérialistes de l'époque ; tous les savants qui, engagés dans l'étude des sciences naturelles, croyaient ne pouvoir édifier la vraie physique que sur la ruine de la métaphysique, se groupèrent autour de l'athéisme de Feuerbach. Ils poussèrent en chœur un cri de haine contre la religion et le christianisme. La haine de la religion, qui n'a de sens que comme cri de guerre contre tout dogme, se transforma en *dogme* qu'on prêcha avec non moins de fanatisme que ceux de la tradition ! Il serait aussi long que fastidieux de signaler

toutes les contradictions de ce pandémonium. Nous ne relèverons que celle qui les domine. Un idéalisme abstrait, aspirant à tout renverser de fond en comble, dans l'Église, dans l'État, dans la société, *lutte* corps à corps avec un matérialisme terre à terre qui méconnaît la nature spécifique de l'esprit, ne croit qu'au microscope et au scalpel, et prétend faire rentrer la psychologie et la morale dans la chimie et la physiologie! Si d'une part on brise toutes les chaînes de l'ancien formalisme pour aboutir au sans-culottisme, d'autre part on voit reparaître des formules idéalistes et abstraites, qui sont comme autant de dogmes inébranlables, autant d'écueils stériles dominant ce débordement d'idées hétérogènes et arbitraires. Comme toujours l'anarchie et le terrorisme se coudoient; on sacrifie l'esprit et on formule des dogmes!! La *vérité*, la *liberté*, l'*égalité*, l'*humanité*, la *souveraineté du peuple*, idées riches et étendues, ne sont plus que des formules mortes, sans aucun rapport avec la réalité.

Tel est le radicalisme religieux et politique qui, après le mouvement de 1848, apparut tout à coup victorieux sur les ruines de l'État et de l'Église. Mais comme on ne saurait rien fonder avec des abstractions et des négations, encore moins satisfaire à la longue des besoins réels, ce ne fut là qu'une surprise d'un instant; les églises libérales, les *amis des lumières*, manifestations du radicalisme religieux, se composèrent des éléments les plus hétérogènes, catholiques et protestants, disciples de Feuerbach et rationalistes. Franchissant, — les téméraires! — le pas décisif qui sépare la théorie de la pratique, ils essayèrent de fonder une *nouvelle* église! Pas une ne résista, non point à la persécution et aux tracasseries de tout genre, mais à l'indicible ennui résultant avant peu du cliquetis des phrases vides. L'oppression ne les avait pas raffermies; elles fondirent au soleil de la liberté. Les derniers fidèles se réunirent autour de la chopine de bière, en fumant leur pipe. Cette tentative prématurée d'inaugurer l'Église de l'avenir, bien qu'elle eût du vrai à divers égards, ne résista pas à la *contradiction* qui lui était inhérente de vouloir fonder une communauté religieuse sans religion, et de prétendre satisfaire les besoins les plus profonds du cœur au moyen d'une critique et d'une polémique interminables. Elle provoqua et légitima en partie une réaction qui ne fut ni plus intelligente, ni moins extrême. Ne se contentant plus de *restaurer* l'orthodoxie comme l'avait fait Hengstenberg, on remonta jusqu'au confessionalisme; au lieu de s'en prendre au rationalisme, on attaqua la théologie de conciliation; aux invectives contre Hegel et Schleiermacher succédèrent les

dénonciations de Nitzsch, Müller et Dorner. Le *néo-luthéranisme*, remontant plus haut que le réformateur, *afficha* ouvertement ses sympathies pour le catholicisme.

Nous arrivons ainsi à l'*extrême droite* qui fait le digne pendant du radicalisme; les *néo*-luthériens se distinguent des *anciens* luthériens par leur tendance *politico-religieuse* : ils sont sortis de la réaction qui, après 1849, a rendu tous les intérêts conservateurs solidaires. L'*attitude* et les *convictions* ne sont plus les mêmes : l'élément politique a décidément pris le dessus, tandis qu'on a rompu entièrement avec les tendances piétistes comme aboutissant au subjectivisme et au rationalisme. La religiosité devient inutile, l'orthodoxie suffit amplement. Et il importe d'être orthodoxe non pas seulement dans les doctrines essentielles (la différence entre l'accessoire et l'essentiel est niée par Stahl), mais dans les points qui *distinguent* chaque église spéciale. Ne tenant nul compte de tout le développement moderne, on prétend restaurer purement et simplement la doctrine luthérienne du 16e et du 17e siècle; les anciens luthériens étaient des *martyrs* et ne reculaient pas devant le séparatisme, les nouveaux sont *agressifs*. Il s'agit de faire prévaloir le confessionalisme qui seul possède la sanction légale; à ce point de vue-là, il ne saurait plus être question d'une liberté de la science; les Facultés de théologie doivent être dans la main de l'Eglise; il faut que l'enseignement des professeurs soit sur tous les points d'accord avec les anciens symboles. Hengstenberg, en son orthodoxisme, avait conservé des égards pour Néander et les théologiens croyants, mais non orthodoxes; les néo-luthériens sont impitoyables pour quiconque ne prononce pas leur schibboleth; toutefois, quand on y regarde d'un peu près, on s'aperçoit que ce fameux confessionalisme dont se piquent les nouveaux venus est singulièrement *suspect*. L'étroit manteau du luthéranisme est assez large encore pour abriter de graves hérésies. La déviation la plus notable porte sur l'inspiration et la personne du Christ.

Stahl a accompli la *fusion* de ces luthériens et des réactionnaires en politique. Exploitant avec un admirable talent de sophiste les terreurs de l'Allemagne après 1848, il a groupé les défenseurs de l'autel et du trône pour marcher contre la révolution et préparer le triomphe des hobereaux qui ont leur plus haute expression dans la chambre des seigneurs de Berlin.

Les théologiens ne sont pas restés en arrière de Stahl qui fut le chef du parti, quoique laïque. Bien qu'on ait commencé par ménager les anciens luthériens dans l'espoir de les gagner, Guéricke,

Rudelbach et Harless ont ouvertement protesté contre ces ultra-luthériens ou puséistes allemands. Néanmoins la réaction politique n'a été que *l'occasion* du néo-luthéranisme. Il avait commencé à se montrer déjà *avant* 1848, et, ce qui est plus grave, les germes de cette tendance se retrouvent jusque dans les symboles officiels. Quoique le subjectivisme ait triomphé de l'objectivisme au 16ᵉ siècle, dans le sein du luthéranisme surtout, les droits respectifs des deux tendances opposées n'ont pas été *fixés avec décision et clarté.* Entre les anciens et les nouveaux luthériens la question revient à ceci : la doctrine des sacrements sera-t-elle mise d'accord avec le dogme de la justification par la foi, ou bien celui-ci devra-t-il fléchir devant le sacramentalisme, le cléricalisme et la magie, conséquences nécessaires d'une prédominance excessive accordée à l'élément objectif ? c'est dans cette dernière direction que les néo-luthériens développent la doctrine du 16ᵉ siècle, demeurée vague et indécise. Ils arrivent ainsi à identifier l'Église visible avec le corps de Christ; ils voient dans le pasteur un prêtre, et dans les sacrements un moyen de grâce agissant sur l'individu *ex opere operato,* magiquement, *indépendamment* de toute disposition *subjective.* Le ministre devient le médiateur indispensable entre Dieu et l'homme, et tout cela de droit divin. Nous touchons au semi-catholicisme, au ritualisme.

Il est un homme auquel sa position ecclésiastique a permis de mettre toutes ces théories en pratique, c'est Vilmar de Cassel. En fait de haine, de cynisme et d'intolérance, il a réussi à laisser derrière lui tous les démagogues ecclésiastiques. Le démon de l'esprit de parti, incarné en sa personne, le pousse jusqu'aux limites de la folie; et ce qui est surtout curieux, c'est dans une église *réformée* que ce révolutionnaire a introduit toutes ces innovations luthériennes ! On est vraiment effrayé en voyant jusqu'à quel point l'esprit de mensonge, le mépris de tout droit, ont pu s'allier avec la prière et une certaine onction chez cet homme qui s'était d'abord distingué par ses talents littéraires. Pour un théologien, c'est être en rapports un peu trop familiers avec le diable que Vilmar a vu non-seulement en esprit, a-t-il soin d'ajouter, mais de ses yeux : il grinçait même des dents. Poussant la tendance à ses dernières conséquences, après avoir fait du pasteur un prêtre, un médiateur, il lui reconnaît le droit de pardonner les péchés, de célébrer quelque chose comme la messe catholique. Chez l'historien Léo les sympathies papistes s'affichent à tout propos avec impudence. C'est encore là un démagogue retourné, une nature

violente, faisant à l'extrême droite le digne pendant de Feuerbach auquel il ressemble à bien des égards.

Ces tendances catholiques ne furent pas du goût de tout le monde: plusieurs hommes qui avaient suivi le parti des néo-luthériens, s'en détachèrent quand ils s'aperçurent qu'ils étaient eux-mêmes plus *atteints* par le subjectivisme et l'esprit moderne qu'ils ne s'en étaient d'abord doutés. J. Ch. K. von Hofmann d'Erlangen abandonna la notion luthérienne de l'expiation; Kahnis, ne rejetant pas seulement l'inspiration plénière, reconnut la nécessité de rajeunir et de transformer la doctrine des symboles, sans se rendre toujours bien compte de ce qu'il voulait. Son exemple démontre que, de nos jours, un homme d'esprit et de cœur ne peut respirer à son aise dans l'étouffante atmosphère du confessionalisme, à moins d'être une intelligence confuse comme Diekhoff, un parfait pédant comme Philippi, un pécheur endurci comme Hengstenberg. Baumgarten essaya d'amener un réveil dans l'Église entièrement morte du Mecklembourg, en insistant sur la *liberté* et sur *l'intériorité* de la vraie piété chrétienne. Il espérait ainsi ramener les multitudes à l'Évangile, et fonder une Église vraiment populaire. Le christianisme officiel, sans vie mais correct, de l'Église d'Etat ne pouvait tolérer un pareil subjectivisme. Quoique Baumgarten s'écartât fort peu de la doctrine luthérienne, il fut destitué de sa place de professeur, grâce à Kliefoth, l'Antonelli de ce pays-là. Par ses fantaisies exégétiques, le professeur destitué se rattachait aux théosophes et aux apocalyptiques. L'apparition de cette bizarre tendance au milieu de cette savante Allemagne qui a définitivement fait triompher l'exégèse grammaticale et historique, s'explique par le concours de plusieurs circonstances. La philosophie de la mythologie et de la révélation de Schelling y a été pour quelque chose; on a cédé également à un certain besoin de réalisme; il fallait enfin réagir contre un rationalisme plat et sec qui, ne s'en prenant pas seulement au côté formel de la révélation, méconnaissait son contenu historique et poétique et ne savait voir partout qu'une morale vulgaire et des abstractions. Partant de l'idée juste d'un développement organique de la révélation, on est tombé dans les travers de la typomanie qui a entraîné à sa suite l'admission d'un *double* sens de la Bible. L'idée centrale est celle de l'incarnation de Dieu, mais toute la théologie se transforme en une christologie, en une démonologie et en une eschatologie fantastiques. L'histoire entière devient un grand drame dans le genre de la *Divine Comédie* de Dante, seulement les ficelles invisibles sont

entre les mains d'un monde d'esprits; les hommes ne sont que des masques de théâtre qui leur servent de porte-voix. On se flattait de ne rencontrer ces extravagances (qui renversent les notions fondamentales de l'orthodoxie sur Dieu et sur la révélation) qu'en Angleterre et en Amérique, ou dans quelques conventicules piétistes du Wurtemberg, mais récemment elles ont envahi les livres de plusieurs savants allemands, comme Delitzch, Auberlen, Beck, Fabri, Hofmann, Luthardt.

Depuis quelques années, la guerre intestine la plus furieuse a éclaté dans ce camp réactionnaire ; c'est un chaos, une vraie Babel; on s'y administre de terribles horions assaisonnés d'injures. Déjà en 1857 l'honnête et savant Rudelbach, après avoir énuméré les absurdes rêveries de tout ce monde d'enthousiastes, de chiliastes illuminés se déchirant à belles dents, s'écriait au nom du vieux luthéranisme : « Ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. » Depuis lors, la dissolution du parti des politiques chrétiens (dont le nouvel organe, la *Gazette de la Croix*, avait éclipsé la *Gazette* de Hengstenberg) n'a cessé d'aller en s'accélérant. La leçon à tirer de cet état de choses est précieuse à recueillir: le manque de liberté engendre nécessairement la discorde: dès que l'orthodoxie confessionnelle appelle le bras séculier à son aide, il sort de son propre sein de nouveaux hérétiques qui la condamnent à se déchirer elle-même.

Entre l'extrême gauche qui renverse tout et l'extrême droite qui prétend rétablir jusqu'aux superstitions du catholicisme se trouve le parti des hommes du juste-milieu. Ce sont des Schleiermachériens positifs, travaillant à constituer la théologie de *conciliation*. Le maître lui-même avait ménagé la transition en laissant subsister un certain vague sur deux points importants : l'origine *surnaturelle* de Jésus-Christ et la valeur *normative* de l'Écriture. Interprétant ces passages dans un sens positif, ils ont *remonté le courant* qui devait les ramener vers l'orthodoxie. Ainsi est née une certaine théologie de conciliation, clochant sans cesse des deux côtés et ne sachant jamais bien ce qu'elle se veut. Le but de ces théologiens est de se frayer une voie moyenne entre la foi des réformateurs du 16e siècle, et l'incrédulité moderne. Mais ils sont déjà fortement entamés par l'esprit du jour, quoiqu'ils ne se soient pas livrés à lui sans réserve ; s'ils ont des sympathies pour la foi, ils ne sont pas disposés à lui faire le sacrifice de leur raison. N'allant jamais jusqu'au fond des questions métaphysiques, ils constituent un mauvais juste-milieu; les éléments les plus opposés, les

plus hétérogènes, sont simplement juxtaposés. Au lieu de les soumettre à un travail critique d'assimilation individuelle d'où pourrait sortir un organisme nouveau, on se borne à radoucir les angles les plus aigus, à chercher un accord chimérique entre des points de vue inconciliables. C'est ainsi qu'en gardant le silence sur les points délicats, en interprétant ceci, en palliant cela, on fabrique une théologie artificielle qui n'est qu'une vraie confusion de mots et de pensées. Aucun sacrifice ne paraît trop cher pour échapper à cette école quand on a l'esprit simple et droit. C'est là ce qui explique pourquoi l'orthodoxie nouvelle trouve son plus fort appui dans la théologie de conciliation. Celle-ci justifie et explique le saut périlleux devant lequel on ne recule pas pour se lancer tête baissée dans un système vieilli, mais du moins clair et conséquent. Dans presque tous les moments de crise, les hommes de la conciliation, jouant le rôle de dupes, font la courte échelle aux orthodoxes intrépides qui se retournent contre eux dès que le but est atteint. Les théologiens du juste-milieu ne se rebiffent un peu que lorsque leur propre existence est mise en question. Toujours sur la *défensive*, ils ont le sort de ceux qui ne savent jamais prendre une attitude agressive. Les étudiants se pressent bien autour des chaires des professeurs de ce parti, mais ils ne sont pas plutôt entrés dans la vie pratique qu'ils oublient leurs cahiers pour prendre toutes les allures de l'orthodoxie. Cela tient à ce que cette théologie de conciliation est trop artificielle, trop exclusivement spiritualiste pour avoir la moindre prise sur les populations. Elle n'est guère qu'à l'usage des hommes de cabinet qui ne redoutent rien tant que les agitations de la place publique.

Mais ses adeptes prennent leur revanche dans l'enseignement dont ils occupent la plupart des chaires. Nitzsch a été, à tous égards, le plus distingué de ces hommes. Nature douce, conciliante, pacifique et intime, il a sans cesse travaillé à vivifier la lettre, à pénétrer profondément les données extérieures pour ramener le souffle de la vie dans ce qui était sec et figé depuis longtemps. Son fort et son faible a été d'avoir cherché à concilier d'une manière trop *extérieure* et trop *précipitée* les formules traditionnelles et un sentiment religieux, sans contredit, très-profond. La critique chez lui est toujours *implicite*, mais jamais *explicite* ; aussi le départ entre les éléments contraires ne s'accomplit-il pas. L'idée supérieure et sa représentation défectueuse ne cessent de se *côtoyer*. Bien loin de planer sur l'histoire comme puissance dominatrice, la conception supérieure est étouffée sous la masse épaisse des vieux dogmes.

Nature éminemment intuitive, ne possédant pas la faculté de distinguer et de classer, Nitzsch nous présente dans sa *Dogmatique* tous les matériaux de l'histoire des dogmes, joints à la théologie biblique; cela donne un amas confus d'éléments divers qui, au lieu de former un développement successif et graduel, se confondent et s'enchevêtrent. C'est à bon droit que ce théologien a été appelé l'Héraclite de la théologie contemporaine. Son obscurité incontestable n'a profité qu'à l'orthodoxie. Sans le savoir et sans le vouloir, sa subjectivité, riche et intime, finit toujours par abdiquer devant le dogme traditionnel.

On put croire un instant que Nitzsch, arrivé au point le plus brillant de sa carrière, allait entrer dans des voies vraiment libérales. Député au Synode général de Berlin en 1846 (provoqué par les agitations des *amis des lumières*, des catholiques allemands et de la gauche hégélienne), Nitzsch crut le moment venu de faire quelques concessions à l'esprit du temps. Il proposa en conséquence un nouveau formulaire de consécration rédigé au moyen de passages bibliques. Bien qu'il eût été loisible aux paroisses d'exiger une profession plus explicite du pasteur au moment de l'élection, l'Église générale aurait été placée sur une base nouvelle. Des protestations s'élevèrent de tous côtés; Nitzsch n'eut pas le courage de tenir tête aux opposants; il devint manifeste que l'orthodoxie ne l'avait toléré qu'aussi longtemps qu'il avait servi sa cause. On le désavoua dès qu'il mit en avant quelques idées plus libérales.

Julius Müller, qui avait présenté au même synode un rapport sur l'Église-unie, ne fut pas plus heureux. L'année 1848 arriva bientôt après pour les reléguer l'un et l'autre à l'arrière-plan. Sous la pression des circonstances, ils se réconcilièrent avec les hommes qui avaient fait échouer leurs velléités de libéralisme. Jusqu'à cette date, Nitzsch et Müller avaient demandé que l'Église-unie se plaçant sur le terrain biblique *dominât* le confessionalisme luthérien et réformé. Ils consentirent dès lors à en faire le boulevard du conservatisme. Les doctrines professées *en commun* par les luthériens et les réformés furent considérées comme formant la base positive de l'Église-unie; c'est tout au plus si on sacrifia les points controversés. Nitzsch, ayant abdiqué, fut traîné à la remorque par Stahl.

Tandis que Nitzsch relève surtout de Schleiermacher, J. Müller, déjà moins important, se rattache plutôt à Néander dont il a épousé les antipathies contre l'hégélianisme, Strauss et la critique de Baur. Il a cherché avant tout à faire prévaloir la liberté de Dieu et de l'hom-

me contre les tendances panthéistes de l'époque. La liberté scientifique et la largeur lui ont fait malheureusement défaut. S'il accentue la personnalité et la liberté de Dieu, c'est essentiellement dans l'intérêt du supranaturalisme, pour que le créateur ne soit pas lié aux lois de la nature, mais que sa volonté les domine. Dans sa doctrine du péché, il insiste fortement sur la liberté humaine; mais à quoi bon, puisqu'il admet la corruption *profonde* et *constante* de *tous* les individus? Pour échapper à la contradiction flagrante il ne reste plus qu'à recourir à l'hypothèse d'une décision *individuelle* de chaque membre de la race dans une phase d'existence antérieure à celle de ce monde.

Cette supposition désespérée qui, malgré le grand nom de Müller, n'a pas rencontré un seul partisan, trahit bien son genre d'esprit. Tout est artificiel, et sent l'huile chez ce savant de cabinet: il ne possède pas la moindre originalité, aucun sentiment de ce qui est vrai et naturel; malgré sa grande science, tout ce qu'il touche tourne à la caricature.

Ullmann était un homme beaucoup plus pacifique et conciliant que Müller, même à l'égard des libéraux. Son naturel aimable et digne, ses goûts d'artiste qui l'éloignaient de ce qui était excessif, tout le disposait à être un homme de conciliation et de paix. Mais ces qualités aimables étaient accompagnées de défauts presque aussi grands. Il avait à l'adresse de toutes les tendances de belles périodes sonores et tombant bien. Il est presque touchant de voir avec quelle confiance il prodigue à tout propos les mêmes phrases presque sans la moindre variante. Cela peut très-bien servir de contre-poison à l'incrédulité aussi longtemps qu'on en est encore à une certaine période de son développement: mais quiconque aura été habitué à une nourriture plus substantielle, trouvera ce blanc-manger dépourvu de saveur. Quand le doute vous aura mordu au cœur, ces phrases onctueuses ne vous guériront pas. Vous imagineriez difficilement quelque chose de plus insinuant, mais aussi de plus vide d'idées que ces périodes si bien arrondies.

C'est dans son *Essence du christianisme* que se trouvent toutes les formules favorites de la théologie de conciliation. Y regardez-vous d'un peu près? Vous vous apercevez que les plus difficiles problèmes sont dissimulés sous des fleurs. Tout le christianisme, dit Ullmann, est divin dans son *essence*, humain dans sa *forme*, divin dans son origine, humain dans sa réalisation et son développement. Que faut-il entendre par là? Dirons nous qu'en tout et

toujours le divin est l'*essence*, l'humain la *forme*, celui-là l'origine divine, l'autre la réalisation dans le temps? Mais ce n'est là rien de *caractéristique* pour le christianisme. Dirons-nous par contre que le divin et l'humain ne sont pas dans ce rapport immanent, qu'il n'y a pas pénétration *constante* et *réciproque*, qu'ils constituent l'antinomie irréductible de l'infini et du fini? mais alors on ne comprend pas comment l'essence divine pourrait prendre une *autre* forme que celle qui lui est propre et parfaitement adéquate, comment ce qui est primitivement divin pourrait avoir subséquemment un développement humain. Telle origine, tel développement; l'épanouissement est tel que le germe, c'est la loi de tout développement organique dans le monde physique comme dans le monde spirituel. Il est tout à fait absurde de parler d'un *commencement* divin et d'un *développement* humain subséquent, lorsqu'on n'a pas admis au point de départ le principe de l'immanence du divin et de l'humain. Cette immanence, elle, oblige à poser l'élément humain déjà au commencement, et à reconnaître le divin dans le développement subséquent.

Ce supranaturalisme honteux qui sans avoir le courage de renoncer au miracle, le réduit toujours à son minimum, s'est infiltré dans presque toute notre dogmatique moderne, et y a exercé une domination effrayante.

Nous retrouvons là un mélange des idées de Schleiermacher et de Nitzsch, qui nuit fort à la clarté, à l'unité, et qui aboutit à l'éclectisme, c'est-à-dire à la mort même de toute spéculation. C'est particulièrement par ce *mélange* d'éléments empruntés à ces deux grands hommes que Dorner se distingue. Le levier dialectique qu'il ne cesse de faire fonctionner, même dans les questions historiques, lui vient de Baur, mais de bonne heure il a éprouvé le besoin de devenir un apologiste du christianisme; sans être de ces esprits qui ouvrent des voies nouvelles, très-inférieur à Nitzsch, il a montré que, avec du zèle et de la persévérance, on peut parvenir au but sans grands talents, pourvu qu'on ait pris la bonne direction.

Dorner s'est fait le défenseur du principe *matériel* de la réformation (la personnalité chrétienne libre), trop longtemps sacrifié au principe formel (l'autorité de l'Écriture). Malgré ces hautes prétentions au subjectivisme, il ne réussit pas à renouveler le dogme. Il a été le champion de la doctrine officielle de la justification par la foi, sous la forme extérieure et purement juridique que le luthéranisme lui a donnée, tandis que Hengstenberg, pour mettre

d'accord Jacques et Paul et maintenir l'*unité* de l'enseignement scripturaire, faisait valoir les sages tempéraments déjà apportés à ce dogme par Calvin et lès réformés.

Liebner appartient à la même tendance. Sa *Dogmatique*, qui ne renferme encore que la première partie de la christologie, est d'un syncrétisme effrayant. P. Lange a fait preuve dans sa *Dogmatique* (dont la partie philosophique a seule paru) de beaucoup plus d'esprit et d'originalité; il est fâcheux que ce soit aux dépens de la clarté. On se croirait en face d'un virtuose assis à son piano et donnant carrière à sa sensibilité au moyen de fantaisies qui se succéderaient rapidement, sans grand rapport les unes avec les autres. Malgré cela P. Lange est plus franchement placé sur le terrain de l'immanence que la majorité des théologiens du juste-milieu. Il a essayé de certaines méthodes que la plupart évitent avec grand soin. L'esprit du temps a plus agi sur lui qu'il ne paraît s'en douter. Il a cherché à réduire le dualisme de Dieu et du monde.

Martensen a suivi la même tendance que P. Lange, mais il lui est très-supérieur quant au côté *formel*. Néanmoins sa *Dogmatique* n'a pas grande valeur; on n'y trouve pas cette énergie de pensée qui fait jaillir tout un organisme d'une idée-mère. Tout en cherchant à renouveler la vieille dogmatique, il restaure le cléricalisme, le chiliasme et la conception matérialiste des sacrements.

Le panthéisme, dont on a eu trop peur, n'a qu'une valeur *négative*. Il a l'unique mérite d'avoir réagi contre le théisme *abstrait*, et d'avoir purifié la notion de Dieu des représentations anthropomorphiques et anthropopathiques. Insoutenable philosophiquement, il se perd dans des abstractions qui ne sauraient nous donner la solution de l'énigme du monde. C'est là ce qu'a senti le théisme *spéculatif* qui tout en admettant la parité de Dieu et du monde et leur action réciproque, maintient une *différence* qui seule peut les sauvegarder l'un et l'autre. Dieu est bien tout ce qu'il y a de plus général, mais une généralité *vivante*, consciente, ramassée en elle-même, planant éternellement au-dessus de ce monde qu'il ne cesse de pénétrer. Cette tendance est représentée par Eh. H. Weisse, Wirth, J. H. Fichte.

Les théologiens n'ont su lui emprunter que l'idée de la *personnalité* de Dieu, mais en négligeant l'élément *spéculatif*. C'est ainsi qu'en accentuant l'idée de liberté l'on a prétendu *sauvegarder* le surnaturel et le miracle. Cette liberté s'est peu à peu transformée en arbitraire; on n'en a pas moins abusé que de la nécessité. La

dogmatique entière est basée sur l'idée de l'*arbitraire* en Dieu. La liberté de Dieu ne peut être que la libre détermination de *son essence;* elle implique donc la nécessité, mais la nécessité *compatible* avec un être moral et personnel, une nécessité *consciente* et *voulue.* Une liberté purement formelle comme chez l'homme, une liberté *distincte et séparée de l'essence même de la personne*, n'est pas seulement incompréhensible chez Dieu, mais indigne de lui.

Il est un groupe d'hommes qui, tout en ayant maintenu divers éléments de la théologie du juste-milieu et du théisme spéculatif, ont fait preuve d'une plus grande énergie scientifique, d'un besoin plus profond de la vérité, et ont pris rang parmi les penseurs *avancés* du moment. On a déjà nommé Rothe, Bunsen et Schenkel.

Rothe, le plus important des trois, reconnaît le théosophe Œtinger pour son ancêtre spirituel. Né supranaturaliste, il se sentit dès son enfance porté vers le monde mystérieux sur les ailes d'une puissante imagination. De bonne heure, il se développa chez lui toute une vie religieuse des plus pures, des plus délicates et des plus intimes, en dehors de l'influence domestique. Le besoin de *comprendre* et de *résoudre* les énigmes de la foi, se réveilla aussi de bonne heure. Attiré par Schelling, le plus romantique des philosophes, beaucoup moins par Hegel, Rothe fut d'abord repoussé par Schleiermacher, dont il considérait les leçons sur la *Vie de Jésus* comme une profanation.

Après cette phase de romantisme religieux, Rothe (1820-22) fut un piétiste *sincère*, mais non *heureux.*

Son séjour à Rome (1823-28) lui ouvrit de nouveaux horizons. Il vécut dans le monde des artistes qui se réunissaient tous les dimanches autour de sa chaire et subit l'influence de la riche nature de Bunsen. De retour (1828) à Wittemberg, comme professeur, il ne se sentit plus à l'aise dans les cercles piétistes par trop étroits. La révolution de juillet lui révéla tout à coup les rapports intimes entre la vie politique et morale des peuples; il comprit la haute importance de l'État qui lui parut représenter la totalité de la vie morale des nations. La parole de Christ : le champ c'est le monde, lui ouvrit de vastes perspectives. Rothe se convainquit qu'on ne saurait distinguer entre la *vraie* humanité et le christianisme *authentique*, que la religion se *réalise* dans la morale. La mission de l'Église doit donc consister à *se rendre inutile* pour aller se fondre dans l'État. C'est ainsi que Rothe rompit du même coup avec le piétisme et avec l'orthodoxie: il ne s'agissait de rien

moins que d'un renouvellement du christianisme destiné à le mettre en contact plus intime avec le monde.

La discipline ecclésiastique sera supplantée par une éducation religieuse et morale, l'enseignement religieux par l'école, le culte par l'art, les cérémonies ecclésiastiques par les représentations théâtrales. Rothe est sur le point de donner la main aux représentants les plus extrêmes du radicalisme, avec cette différence que c'est sa *piété* qui le rend adversaire de l'Église, tandis que ses alliés apparents la répudient par *impiété*.

Deux erreurs expliquent comment Rothe en est venu à faire une fausse application d'une idée vraie d'ailleurs, l'*unité* de la religion et de la morale. D'abord l'État ne représente la totalité des fins morales qu'en ce qu'aucune d'elles *n'échappe* à son action; mais il ne peut s'occuper *directement* que de ce qui relève de la force coercitive; tout le reste appartient aux associations libres. La seconde erreur est plus grave encore. L'unité *idéale* de la religion et de la morale n'implique nullement la *coïncidence*, l'*identification* de l'Église et de l'État, appelés à représenter *séparément* chacun de ces domaines. Il doit y avoir action réciproque en tout et pénétration, mais non une *abstraite identité*. Ce qui distingue le monde des réalités de celui de l'idée, c'est que dans le premier les divers éléments de la notion ont une existence *séparée* et *distincte*. Qui prétendrait faire toujours *en même temps* les choses qui ne vont pas cependant *les unes sans les autres?* Le travail ne va pas sans la prière, mais il est un temps pour travailler, un autre pour prier. Il en sera de même pendant toute l'éternité, à moins qu'on ne se la représente comme une existence en dehors du temps, et d'une monotonie intolérable [1].

Bunsen se rattache d'une manière très-intime à Rothe, bien qu'ils aient différé quant aux études, au genre d'esprit et à la position sociale. Personnalité aussi séduisante qu'instruite, possédant un savoir vraiment encyclopédique, sur lequel l'imagination avait un peu trop la haute main, Bunsen se livra d'abord à un enthousiasme religieux, fort peu critique, rappelant tout à fait les allures de la romantique. Dans la seconde période de sa vie, tout se purifie; le courageux chevalier se révolte contre la réaction politico-religieuse, en train de restaurer le cléricalisme et le dog-

[1] Occupé dans ce moment même à donner une analyse très-complète de l'Éthique de Rothe, nous nous dispensons de reproduire ce que M. Schwarz en dit lui-même.

matisme; la conscience morale reprend tous ses droits. C'est dans *Les signes des temps* (1855) que Bunsen jette le gant au parti de Hengstenberg et de Stahl, tout en cherchant inutilement à arracher son ami le roi de Prusse à leur funeste influence. Insistant sur la plus complète liberté de conscience, il demande que le christianisme qui nous a d'abord été présenté sous forme orientale (sémitique), soit enfin traduit dans la langue de l'occident (japhétique). Son livre, *Dieu dans l'histoire* (1857-1858), montre que, bien loin d'être limitée aux seuls Juifs, la révélation s'accomplit en tous les temps et au moyen de toutes les nations. Son travail sur la Bible (Bibelwerk, 1858-1860), resté inachevé, devait mettre à la portée du peuple les résultats de sa vie laborieuse.

Suisse de naissance, élève de De Wette, Schenkel était l'espérance des théologiens du juste-milieu, lorsque *Les signes des temps* de son ami Bunsen l'arrachèrent à un parti auquel il n'appartenait pas au fond, pour en faire un des plus courageux champions des idées nouvelles. Dans son « *Essence du protestantisme* » (1847; 2me édit. en 1862), il montre que bien loin qu'il faille le considérer comme un fait arrêté une fois pour toutes, le protestantisme est un principe permanent de réformation. La conscience est l'organe religieux de l'esprit humain, dans lequel le facteur moral et le facteur intellectuel plongent leurs racines et duquel doivent procéder l'action morale et la connaissance scientifique. C'est du point de vue de cette conscience, synthèse de l'élément religieux et de l'élément moral, que l'Église doit être renouvelée et que toute la conception du christianisme doit être à nouveau formulée (*La dogmatique au point de vue de la conscience*, 2 vol. 1858-1859). La paroisse (die Gemeinde) est la conscience chrétienne de la communauté, et, à ce titre, la source de tous les pouvoirs ecclésiastiques. Ses futurs ministres doivent s'inspirer d'elle (*De l'éducation des théologiens évangéliques*), au lieu de se présenter comme des prêtres pourvus de moyens magiques pour sauver les gens. C'est sur le terrain ecclésiastique *pratique* et non sur celui de la dogmatique que doit se livrer la grande bataille décisive entre le *passé* et *l'avenir*.

III. LA THÉOLOGIE LIBRE.

Avec Schenkel nous avons déjà mis le pied sur le sol de la théologie libérale; mais tandis que le professeur de Heidelberg

s'est tenu essentiellement sur le terrain *pratique*, d'autres ont poursuivi la lutte dans le domaine scientifique et théologique.

Nous trouvons d'abord les *nouveaux* rationalistes qui ont su progresser en rompant avec l'étroitesse du rationalisme vulgaire de l'école de Röhr et de Wegscheider. Hase est le plus illustre de ces théologiens qui ont accepté la succession du rationalisme sous bénéfice d'inventaire. Esprit très-ouvert, même au souffle de la romantique, ayant un vif sentiment des arts, il lui a fallu un amour profond de la vérité, une vie morale des plus fortes pour ne pas donner dans la théologie de fantaisie et demeurer un théologien *rationnel*. Le caractère moral bien prononcé de sa tendance lui a permis de se frayer la voie en protestant contre le fatalisme, le panthéisme et le gnosticisme de *l'école de Schelling* et de *Hegel*, en même temps que contre les conceptions extérieures, juridiques et magiques *des orthodoxes*.

Déjà en 1834 (*Écrits polémiques*) Hase se faisait le champion de la *vraie* raison contre la fausse. Sans chercher à concilier le supranaturalisme et le rationalisme, il défend les droits de ce dernier en *l'idéalisant*. Cet écrivain reproche aux rationalistes vulgaires de méconnaître l'importance *historique* du christianisme, ce qu'il y a d'intime dans sa vie intérieure, la mystique, et sa haute portée philosophique. La saine raison de Röhr et de Wegscheider n'est que de l'entendement sans portée spéculative, le sens *commun* représentant le niveau moyen de la culture, un *caput mortuum* du passé plutôt que des germes féconds pour un progrès futur. C'est un sens historique des plus sûrs qui a conquis à Hase une place importante dans la théologie moderne. Quelque chose de noble et de chevaleresque, provenant du fait que le christianisme est devenu chez lui vraiment humain, lui a souvent valu le titre de théologien *élégant*. La vraie culture et le christianisme ne diffèrent pas à ses yeux. C'est à ce point de vue large qu'il a écrit son histoire de l'Église, qui a le tort de sacrifier parfois les grandes vues d'ensemble aux anecdotes et aux détails piquants.

Théologien rationnel comme le précédent et son collègue à Iéna, J.-L. Rückert est sous presque tous les rapports en frappant *contraste* avec lui. Nature simple et primitive, indépendante jusqu'à l'entêtement, il a un amour du vrai qu'aucune crainte n'arrête. N'admettant pas l'autorité normative de l'Écriture, Rückert l'explique avec la plus complète indépendance, cherchant avec d'autant plus de sincérité la vraie pensée de l'auteur qu'il ne se sent pas lié par elle. Ce théologien s'est prononcé pour le ra-

tionalisme (*Le Rationalisme*, 1859), entendant par là non pas un système arrêté et surtout pas le rationalisme vulgaire, mais *le besoin dans ses jugements de ne céder qu'à la force et à la nécessité inhérentes à la pensée.* Partant du moi idéal de Kant et de Fichte, en lutte avec le mal radical, Rückert s'est élevé dans sa *Théologie* (1851), dont la personne de Jésus forme le centre, jusqu'au Dieu personnel.

L'arrogance de Hengstenberg provoqua des *protestations* à Berlin même. Le 15 août 1845 les disciples de Schleiermacher qui avaient accepté *toute* sa tradition, se groupèrent autour de son ami intime, le pasteur Jonas qui mieux que personne avait saisi sa pensée. Protestant contre la réaction dogmatique, ils déclarèrent s'en tenir au Christ comme à l'unique *auteur du salut*, en admettant la plus grande liberté dans la manière de comprendre les doctrines. Ils ne voyaient de salut que dans une constitution ecclésiastique qui permettrait à l'Église de se développer en laissant toutes les convictions libres.

Absorbés par les devoirs pratiques, les hommes de ce groupe n'exercèrent pas une influence scientifique. Ils se bornèrent à *défendre* l'Église-unie de Prusse, fondée sur une base non-dogmatique. La réaction envahissant l'Allemagne, ils fondèrent, en 1854, *La Gazette ecclésiastique protestante*, rédigée par H. Krauze assisté de plusieurs théologiens libéraux appartenant aux écoles les plus diverses. En répudiant le confessionalisme étroit et les tendances catholiques, ils en appellent non pas aux symboles ou à la lettre de l'Écriture, mais à son esprit, à l'Évangile, à *Christ* tel que l'Écriture nous le fait connaître. Ces hommes se demandent après Schleiermacher, si nous sommes donc condamnés à voir le christianisme s'allier avec la barbarie, la science avec l'incrédulité, et ils répondent par un *non* énergique et décidé. La Réformation a signé un éternel traité d'alliance entre la science et le christianisme vivant qui seul peut garantir la liberté dans tous les domaines.

Le professeur Alexandre Schweizer, à Zürich, représente la même tendance, mais d'une manière *plus complète*, en cultivant aussi le côté *scientifique*. Il a implanté Schleiermacher en Suisse. Toutefois ce théologien s'est montré indépendant, en renonçant à tout compromis pour répudier décidément l'élément *surnaturel*. Jésus-Christ est un génie religieux; ce qu'il a d'unique s'explique par le caractère *individuel* et *intransmissible* du sentiment. La *Dogmatique* de Schweizer (1863) est écrite au point de vue d'une *imma-*

nence absolue de Dieu dans le monde. Supranaturalistes et déistes ont le grand tort de distinguer entre *Dieu* et l'*ordre* du monde. « L'ordre de l'univers n'est que la totalité de l'activité de Dieu ramenée à des règles, ou Dieu s'affirmant. Les hommes sont absolument dépendants de Dieu, comme êtres naturels, par l'ordre de la nature, comme êtres moraux, par son ordre moral, comme enfants de Dieu, par l'ordre de la grâce. » Tout est donc prédéterminé d'une manière inflexible, ce qui doit arriver arrivera; il ne faut pas qu'on se flatte dans des cas extrêmes de pouvoir prévenir les malheurs par des prières. La *Nouvelle Gazette évangélique* de Berlin a dénoncé cette dogmatique (1864) comme du déterminisme, du fatalisme turc, du panthéisme honteux, recouvert d'un vernis chrétien.

C'est dans la Suisse allemande que le *troisième* groupe des adversaires de la théologie traditionnelle a fait son apparition. Il s'est donné pour mission de *populariser* et de faire entrer dans la vie pratique la conception hégélienne de l'univers ainsi que les résultats de la critique de Strauss et de Baur. Le pasteur H. Lang de Zürich est le champion de cette tendance à laquelle les *Voix du Temps* servent d'organe depuis 1859. Sans apporter rien de nouveau en fait d'idées, ce parti se distingue par l'*union* de la culture scientifique et du sérieux pratique. N'étant pas blasés comme Strauss et ne bornant pas leur critique aux premiers siècles du christianisme, ces théologiens suisses se proposent de satisfaire au besoin de l'heure présente, en faisant triompher la conception moderne de l'univers. Ils affirment avec décision et confiance — c'est là leur côté positif — qu'en dépit des dénégations de Strauss et de Stahl, la conception moderne des choses est non-seulement religieuse mais *chrétienne*.

Dans la conception supranaturaliste de l'univers, qui est celle de l'orthodoxie, on ne peut se représenter la nature indépendante, obéissant à des lois, comme un organisme régulier, comme un monde. Dieu, qui est censé dominer la nature et planer au-dessus d'elle, s'en sert en vue de ses fins avec l'arbitraire illimité d'un *despote*. Rigoureusement parlant, il ne peut pas même être question, à ce point de vue-là, d'une *suspension* des lois de la nature, parce que ces lois ne forment pas un ensemble, un tout organique. La nature est un produit de Dieu dépourvu de toute indépendance et sur lequel il règne avec un arbitraire inconcevable. D'après la philosophie moderne, représentée déjà par Descartes et Bacon, puis par Leibnitz, Schelling et Hegel, l'univers *suit*

sa marche régulière, sans l'intervention du moindre miracle, d'aucun élément arbitraire; il forme en lui-même un tout complet, harmonique que Dieu sans doute pénètre et anime *du dedans*, mais non pas d'une manière *extérieure* et en troublant sa marche continue, la connexion de ses diverses parties. Enfin, tandis que dans la vie religieuse le supranaturalisme met l'accent, le centre de gravité sur la vie *future*, l'*au delà*, la philosophie moderne, ennemie de tout dualisme, rapproche les deux mondes et les fait pénétrer l'un par l'autre, le profane par le divin, le céleste par le terrestre.

Est-ce là un naturisme téléologique, admettant un ordre et des buts, des fins? du panthéisme? du théisme spéculatif? L'hésitation est permise, car le langage est général et vague; on ne voit clairement qu'une chose, le côté *négatif*, la répudiation de tout élément surnaturel, mais on ne sait pas ce qui le remplace. Mises en demeure de s'expliquer, les *Voix du Temps* ont repoussé (1861) l'accusation de panthéisme et de naturisme. On répudie le Dieu *personnel* des théologiens tout en prétendant conserver le Dieu vivant, l'esprit absolu auquel l'être fini peut dire *tu* et auprès duquel il peut trouver consolation, force, vie éternelle dans la détresse et que le nom de *père* désigne de la manière la plus profonde et la plus riche. Ces théologiens font appel à la liberté morale pour protester contre le fatalisme et le déterminisme; il appartient à l'individu de briser le réseau serré des circonstances dans lesquelles il est enlacé pour devenir le centre d'une activité propre.

On trouve aussi dans les *Voix du Temps* quelques déclarations rassurantes sur l'immortalité personnelle, sans qu'il soit possible de dire que dans ces questions métaphysiques les rédacteurs soient parvenus à cette joyeuse et claire liberté qui découle d'une conviction bien assise et définitivement conquise.

Pour ce qui est de la christologie, ces théologiens contemplent dans la personne historique de Jésus de Nazareth, la vérité salutaire devenue vivante pour prendre ensuite possession de l'humanité dans le cours de l'histoire. Ils s'attaquent non pas au vrai Christ, mais à la doctrine insoutenable formulée sur son compte, au Christ *de la dogmatique*.

D'accord avec Strauss et Baur pour ne voir dans nos évangiles que de l'histoire ordinaire, sans aucun élément surnaturel et miraculeux, les *Voix du Temps* s'en distinguent lorsqu'elles prétendent *dégager* le vrai Christ historique des nuages de la mythologie. Biedermann reproche à Baur de n'avoir pas su faire une place à

l'élément *individuel*. D'accord avec les principes généraux de l'école de Tübingue, on n'accepte pas tous les résultats de sa critique.

Tandis que les adversaires évangéliques de cette tendance affectent de la mépriser, sous prétexte qu'elle ne serait qu'un dernier écho d'un point de vue dès longtemps dépassé au delà du Rhin, ses amis répliquent que si elle s'est réfugiée dans les vallées des Alpes, c'est parce que les intrigues d'une église et d'un état bureaucratiques ont réussi à imposer silence à ses plus illustres représentants. Laissons à l'Allemagne ces écoles hypocrites et sans caractère qui ne se soutiennent qu'au moyen de ruses diplomatiques et de réticences percées à jour. Pour une théologie vraiment libre, il faut l'air pur et vivifiant des Alpes, un caractère national solide, vigoureux, sain, l'atmosphère bienfaisante des institutions républicaines qui permet aux troupeaux de choisir les pasteurs sans leur demander de signer aucune confession de foi.

Depuis quelques années cependant, les Allemands semblent s'apercevoir qu'il serait grand temps de ne pas laisser les nations étrangères recueillir seules les fruits de ce qu'ils sèment péniblement. La *Société protestante*, fondée en 1863 sous le patronage de Rothe, se propose de réunir en faisceau tous les éléments épars du libéralisme pour amener une réforme radicale. L'Église nouvelle serait en plein accord avec la culture moderne; la *liberté évangélique*, appelée à dégager toujours mieux le vrai sens du christianisme, serait son principe *formel*, tandis que *la parfaite harmonie* avec l'ensemble de la culture moderne constituerait son principe *matériel*. Au fait, la culture moderne est une partie constitutive de notre être; en bonne conscience, nous ne pouvons accepter l'Évangile sans le mettre d'accord avec les idées politiques, philosophiques, scientifiques au milieu desquelles nous vivons. Il s'agit de prévenir le danger, déjà signalé par Schleiermacher et aujourd'hui plus menaçant que jamais, de voir le christianisme s'allier à la barbarie et la science à l'incrédulité.

Mais le christianisme ne risque-t-il pas d'être la *dupe* dans ce traité d'alliance qu'on lui demande de contracter avec la culture moderne? Nullement! car il ne peut être question d'accepter que les résultats incontestés et incontestables d'une science vraiment digne de ce nom. Il faut reconnaître en outre que le christianisme n'est pas la source *exclusive* de la culture, au point que tout ce qui ne découlerait pas de lui dût être repoussé comme erreur. La culture et le christianisme sont les deux facteurs principaux de notre vie intellectuelle entre lesquels règnent des rapports *vivants* et *étroits*.

Si le christianisme à bien des égards *purifie* la culture générale, celle-ci le place en demeure de *s'exposer* sous des formes toujours plus libres qui mettent au jour de nouveaux aspects de la vérité. Est-il nécessaire d'ajouter que le christianisme ne saurait être confondu avec la dogmatique officielle? Il a une substance *permanente*, un noyau éternel qui constitue le lien vivant rattachant tous les fidèles, et une enveloppe *changeant* sans cesse. Celle-ci n'était pas la même au premier siècle qu'au moyen âge et à la réformation; qui oserait soutenir qu'elle n'est pas appelée à changer une fois encore? La conscience chrétienne, base permanente, se modifie sans cesse; comment pourrait-il en être autrement de la conception subséquente que la réflexion s'en forme sous l'action des diverses philosophies et qui vient se déposer comme un terrain d'alluvion autour du noyau qui constitue proprement la vie religieuse primitive?

Rien ne prouve mieux le profond ébranlement du monde théologique par le célèbre livre de Strauss, que la force avec laquelle le problème s'est de nouveau posé alors qu'on affectait de le croire oublié. Trente ans après sa publication, alors que le calme régnait de nouveau dans la théologie, la question de la vie de Jésus a été tout à coup mise à l'ordre du jour dans divers pays.

C'est la France qui a donné le signal. M. Renan a eu un grand mérite. En lieu et place d'un Christ *abstrait*, perdu entre ciel et terre, il a fait marcher devant nous un être *vivant*, se mouvant à l'aise sur les montagnes et dans les vallées de la Palestine dont les scènes variées nous ont été dépeintes avec un riche coloris et tous les attraits de la couleur locale. Mais ce qui fait le grand mérite de cette *Vie de Jésus* constitue aussi son extrême faiblesse. Le monde extérieur nous est présenté comme exerçant une influence décidément trop *prépondérante* sur la vie intérieure de Jésus. Le jeune rabbi de la Palestine n'est plus qu'une espèce de harpe éolienne qui frémit poétiquement au moindre souffle de la nature. Ce n'est pas assez que le paysage absorbe la personnalité ; l'imagination s'en mêle aussi, pour confondre avec l'arbitraire le plus illimité, la vérité et la poésie, l'histoire et le roman. M. Renan avoue lui-même sans détour que le point de vue *artistique* est le meilleur pour exposer de tels faits. Tout est donc mis à contribution pour produire l'*effet*, les *contrastes* qu'affectionne la poésie moderne en France. Le plus brillant de ces contrastes est celui entre l'idylle galiléenne du début, et la tragédie de la fin qui met un terme à la vie de l'aimable rabbi des premiers jours, devenu un sombre et violent

thaumaturge, n'ayant d'autre ressource que de se précipiter à la rencontre de la mort pour se tirer d'embarras. L'aimable et jeune enthousiaste qui rêvait d'abord un idéal à la vérité irréalisable, devient un fanatique aigri, qui, sentant son impuissance en face des dures nécessités de la vie, embouche la trompette du jugement dernier, annonce son retour sur les nuées du ciel, se met à tromper malgré lui et à faire des miracles pour réaliser le programme messianique que ses partisans lui imposent.

Ce n'est pas assez de ces contrastes qui rappellent le romantisme français et les dernières productions de Victor Hugo. A ces tons criards s'ajoute un grave relâchement moral, de fraîche date aussi; la figure historique est recouverte des plus tristes souillures (das geschichtliche Bild mit dem hässlichsten Schmuz bedeckt). Ces jugements indulgents portés sur le fanatisme et la tromperie, cette manie de plaider pour tout cela les circonstances atténuantes, rappelle la morale casuistique des jésuites et l'église catholique, à laquelle M. Renan ne cesse d'appartenir par le fond de son âme, en dépit de son radicalisme. Que voulez-vous? On ne peut agir sur le peuple qu'en le trompant un peu et en favorisant ses illusions. Le seul coupable en tout ceci c'est la pauvre humanité qui voulant être trompée doit nécessairement l'être.

Partant de telles idées morales, M. Renan n'a pas honte d'assigner à Jésus le rôle d'un misérable prestidigitateur qui finit par se prêter à la fameuse scène de la résurrection de Lazare. Voilà comment on respire partout dans ce livre le nouvel esprit parisien, avec sa profonde corruption morale.

En dépit des teintes chaudes de l'orient et de l'air embaumé de la Palestine, que nous croyons respirer, nous avons devant nous, non pas un tableau historique, mais une falsification de l'histoire, l'antique évangile travesti à la dernière mode de Paris, un roman historique. Le vrai fondateur du christianisme a disparu pour céder la place à un apôtre démocratique et communiste de l'école de St-Simon.

Que de phrases vides! quel fard et quelles mignardises! quelle religiosité artificielle! Le tout s'étale sur un fond semi-panthéiste, semi-naturiste. Quand on connaît le point de vue philosophique de l'auteur, quel sens peut-on attacher à des paroles comme celles-ci: « Il y eut alors quelques mois, une année peut-être, où Dieu habita vraiment sur la terre? » Quelle phrase intolérable que la suivante: « Le jour où il prononça cette parole (dans l'entretien avec la samaritaine), il fut vraiment fils de Dieu! » M. Coquerel a déjà sérieuse-

ment prié son compatriote et ami de faire disparaître le mot d'un mauvais goût incroyable sur « les belles créatures. » Mais M. Renan recherche surtout ce genre d'ornements qui plaisent aux lecteurs et aux lectrices de romans.

C'est au moyen de l'*arbitraire le plus violent* que M. Renan est arrivé à écrire cette fantastique vie de Jésus. Les données des quatre évangiles sont morcelées, puis mélangées, comme un jeu de cartes, sans le moindre égard à la chronologie et au plan des évangiles. Cela s'appelle solliciter doucement les textes. Une sentence est violemment arrachée du milieu qui l'explique et la tempère ; le langage hyperbolique, que Jésus affectionne, est pris à la lettre pour en faire sortir les plus grands contrastes. Grâce à ces libertés, rien de plus aisé que de faire de Jésus un exalté, un utopiste, un communiste ennemi de la richesse, un ascète méprisant les affections de famille.

Ce qui achève de favoriser cet arbitraire, c'est que M. Renan n'a pas tiré au clair la question de la valeur *respective* des sources qu'il emploie. Non-seulement il n'est pas au courant des questions critiques, mais il tombe dans les plus étranges méprises. Luc est à la fois un compagnon de saint Paul et un *ébionite exalté !!*

La *Vie de Jésus* de M. Renan rappelle à divers égards celle de Strauss, bien que la différence entre elles aboutisse souvent à une forte opposition. Ils se sont proposé l'un et l'autre d'écrire pour le peuple, mais l'auteur français a seul atteint son but. Les hommes cultivés eux-mêmes qui ont voulu lire le livre de Strauss ont dû y renoncer bientôt. Tandis que le Français s'est montré peintre, l'Allemand est un restaurateur de vieux tableaux : le Parisien est un poëte qui mêle sans scrupule le vrai et le faux, le savant allemand est un teneur de livres consciencieux, n'inscrivant à l'avoir que ce qui mérite d'y figurer ; chez l'un on remarque toute une végétation fantastique, chez l'autre on voit un calculateur sec et anxieux, mettant constamment sous les yeux du public les facteurs dont il tire ses maigres résultats.

M. Renan a réussi à animer admirablement ses matériaux qu'il domine ; le livre entier est pénétré d'un certain sentiment qui se communique au lecteur. On se sent dans une atmosphère chaude qu'on est tenté de tenir pour orientale, bien qu'elle soit artificielle et éminemment française. Strauss au contraire prend à l'égard de son objet une attitude froide et pleine de défiance: représentant inexorable de la conscience critique, ennemi de tout élément fantastique, il préfère ne pas dire assez plutôt que de dire trop. Il

accepte le renoncement que la science impose à ses adeptes, tandis que son émule prend plaisir à inventer et à créer.

Ces deux auteurs ne s'élèvent pas jusqu'à une composition historique ; le littérateur français, léger et superficiel, en est empêché par le besoin de tout transformer à son image, et par la recherche de l'effet dramatique : l'Allemand, docte et sérieux, est retenu par ses scrupules et les étroites limites de la critique. Presque toujours le théologien d'outre Rhin se résigne à prononcer un *non liquet.*

Bien que l'esprit scientifique allemand, chaste et pur, soit infiniment supérieur au talent d'exposition du littérateur français, avec toutes ses coquetteries, Strauss, tombant dans un extrême opposé, n'a pas mieux réussi que M. Renan à s'élever jusqu'à l'histoire. Tout en se proposant un but *positif*, il n'a su faire usage que de la méthode *négative* et *critique.* Nous avons là la mesure de son talent. Il excelle dans l'analyse ; il sait admirablement signaler les illusions des orthodoxes, toujours exposés à prendre la mythologie pour de l'histoire ; il est le représentant de la critique sobre et incorruptible : sa spécialité est d'*analyser* et de répandre la *clarté* sur tout ce dont il s'occupe. Mais c'est en vain que vous lui demanderiez autre chose. Il a écrit une *Vie de Jésus*, « dans les limites de la critique pure. » Le talent intuitif et divinatoire qui constitue l'historien lui manque totalement. Aussi finit-il par nous dire qu'il est peu de grands hommes sur le compte desquels nous manquions plus d'informations que Jésus.

La supériorité incontestable de la seconde *Vie de Jésus* de Strauss sur la première est achetée au prix de grandes pertes, pour ce qui concerne le fond, la forme et le ton. Toutefois le mérite du second ouvrage est d'avoir répondu à l'objection de Baur qui avait reproché à Strauss de s'être livré à une critique de l'histoire évangélique, avant d'avoir abordé la critique des évangiles. Strauss tient compte des travaux des dernières années, mais plutôt en simple compilateur dépourvu de toute *originalité.*

Il se montre également arriéré quand il prétend fixer les rapports entre les commencements de la vie de Jésus et le judaïsme et l'hellénisme. Les constructions historiques à la façon de l'hégélianisme ont passé de mode. Le seul mérite de Strauss consiste à avoir substitué la méthode *synthétique* à la méthode analytique du premier ouvrage. Il ne se borne plus àdissoudre les récits évangéliques en les frottant en quelque sorte les uns contre les autres ou en les mettant en opposition avec nos idées modernes ; il cher-

che de plus à montrer *comment* les mythes se sont *formés* et *affermis.*

Strauss présente — et c'est ici un point important — la conscience que Jésus a de lui-même comme le *centre* de sa vie et de son enseignement. Jésus accomplit un grand progrès en reconnaissant en Dieu, le Père céleste, plein de bonté pour tous sans exception. Il a dû tirer cet élément-là *de son propre fonds*; c'est parce qu'il était la bonté même qu'il s'est représenté Dieu comme éminemment bon. De là résulta pour Jésus une sérénité intérieure parfaite qui l'éleva au-dessus des privations, des soucis et des désirs et constitua son état d'âme harmonieux et permanent. Comme aucune lutte intérieure n'avait précédé cette phase, on ne retrouve pas chez Jésus des échos d'un passé douloureux, comme chez saint Paul, Augustin, Luther. Jésus était une belle nature qui se développa d'elle-même et s'accusa toujours plus sans qu'aucune *conversion* fût nécessaire. Cette sérénité parfaite, Jésus l'avait reçue de l'hellénisme.

Après avoir constaté que la végétation mythologique, comme une plante parasite, a presque tout dévoré, Strauss nous engage à laisser le Christ *historique,* fort problématique, pour nous occuper du Christ *idéal.* Il entend par là, avec Kant, cet idéal de l'homme selon le cœur de Dieu qui se trouve dans la raison humaine et auquel chaque individu doit s'élever. Le christianisme doit ainsi *se transformer* en humanitarisme, conformément à toutes les nobles aspirations de notre époque. Sans contredit, s'il n'y avait pas eu de Christ *historique,* cet idéal ne serait pas aussi élevé; Jésus nous en a fourni des traits nouveaux, il en a rélégué dans l'ombre d'autres qui auraient nui à l'effet général. Il y a plus, en concevant cet idéal d'une manière *religieuse,* il lui a donné une consécration supérieure; en l'incarnant en sa personne il lui a communiqué la chaleur et la vie.

Malgré tout cela, Strauss ne peut se résigner à nous faire grâce de l'inévitable refrain : l'idée n'aime pas à se manifester en sa plénitude dans un *seul* exemplaire. Pour si haut placé que soit Jésus parmi ceux qui ont contribué à former l'idéal de l'humanité, il ne saurait être ni le *premier* ni le *dernier.* Grâce à cette idée, Strauss se trouve renfermé dans un cercle étroit et stérile dont il ne peut plus sortir. Dans un écrit précédent *(Friedlichen Blättern),* il avait présenté Jésus comme ayant atteint un idéal religieux qui ne *pourrait jamais être dépassé*; il avait déclaré que l'humanité ne pourrait pas plus se passer de Jésus que de religion. Aujourd'hui,

revenant en arrière, il reprend son vieux et triste refrain, exclusivement négatif : Jésus n'est ni le premier ni le dernier de ceux qui ont exposé l'idéal de l'humanité : il n'est pas seul et unique de son espèce *(der Alleinige)*.

Tout cela ne nous apprend rien sur la valeur religieuse de Jésus pour *l'humanité entière*. Nous n'admettons pas, nous non plus, que Jésus ait été seul de son espèce, à l'exclusion de tout autre (Alleinigkeit und Ausschlisslichkeit); mais est-ce à dire qu'on ait le droit de prétendre qu'il n'a pas été *unique* (Einzigkeit), qu'il n'occupe pas en réalité une position tout à fait *particulière* et *incomparable* dans la sphère religieuse? Ce caractère propre n'est pas métaphysique, — il ne consiste pas en une double nature, ou en une nature supérieure, — il est *individuel* et *historique*. Ce qui caractérise Jésus ce sont ses dons, d'une part, la place qui lui a été fixée, d'autre part, à un moment *décisif* de l'histoire de l'humanité : tout son être en a reçu une empreinte tout à fait particulière. Par ce caractère *unique* de Jésus nous entendons cette position *centrale* qu'il n'a cessé d'occuper pour l'humanité entière jusqu'à aujourd'hui. Dans le domaine religieux, il est permis d'établir une distinction entre une position *unique* (Einzigkeit) et une position *exclusive* (Alleinigkeit), dans un sens autre que lorsqu'il est question des héros de l'art ou de ceux de la science. Keim l'a déjà remarqué, la science et l'art semblent ne pouvoir jamais s'élever à une hauteur suprême ne devant jamais être dépassée. D'abord parce que dans ces domaines, la synthèse définitive du divin et de l'humain ne *s'effectue jamais* et ensuite parce que la notion et la partie technique *progressent* sans cesse. Il en est tout autrement en religion : ici il est possible d'arriver à une grandeur qui ne sera *jamais dépassée*. Indépendamment du progrès théorique et pratique du monde, *il peut* se trouver un maximum d'intensité de vie religieuse et morale, un maximum de motifs historiques décisifs, un acte suprême de liberté pénétrant dans les profondeurs infinies de la divinité et de l'humanité, enfin un maximum d'amour divin pour *une* personnalité humaine; tout cela paraît *possible* d'un point de vue différent de celui du panthéisme. *En Christ la simple possibilité est garantie par le fait qui en montre la réalisation.*

Ce sont là des vérités qui échappent à l'esprit trop étroit de Strauss. Il excelle quand il s'agit de se livrer à la critique de détail, mais il n'a ni *coup d'œil historique* ni *sens religieux*. On dirait que grâce à un travail critique incessant ces organes-là ont été sinon atrophiés du moins paralysés. Ses conclusions demeurent

des plus précaires et des plus vagues. Il accorde que le christianisme n'a pas encore fait son temps; il convient qu'il doit en rester un certain quelque chose qui a bien son importance; mais je vous défie de savoir *en quoi* ce minimum consiste. Il ne daigne pas nous le dire.

Le manque de sens historique se montre également quand il fait de la sérénité, de l'harmonie parfaite d'une belle nature, de l'hellénisme, en un mot, le point central de la conscience de Christ. Cet élément se trouve en Jésus, mais ce n'est que la *manifestation* de quelque chose de plus profond encore : il n'est pas la *cause* mais uniquement le *symptôme* de cette force appelée à agiter et à vaincre le monde. Cette bonté aimable, cette affabilité était avant tout une *commisération universelle* pour l'humanité *malheureuse* et *pécheresse*. Et cette commisération s'explique à son tour par la nature profondément *religieuse* de Jésus, par son sens tourné vers Dieu, par son *union* avec Dieu qui est la commisération même. En un mot, ce n'est pas d'*esthétique* qu'il est ici question, mais de religion : au lieu de l'élément hellénique, il faudrait parler du plus bel héritage du judaïsme, de l'élément *théocratique* au sens le plus pur et le plus élevé, tel qu'il se manifeste dans les paraboles du royaume. Mais Strauss ne sent pas ces vérités religieuses et morales; aussi éprouve-t-il une répulsion presque maladive à appeler Jésus, le *Sauveur*.

Schenkel se défend d'avoir voulu écrire une *Vie de Jésus*; il n'a prétendu signaler que les principaux *traits* de son caractère (*Charakterbild Jesus*, 1864). D'abord attaché aux idées de Schleiermacher qui faisait si grand cas de l'évangile de Jean, le professeur de Heidelberg en est venu à trouver l'histoire la plus authentique de Jésus dans un manuscrit primitif dont notre second évangile actuel serait une édition revue et augmentée. Il se sépare également de Schleiermacher en ce qu'abandonnant l'idée d'une sainteté abstraite, raide et morte, immuable et monotone, il la place dans le fait d'être *sorti victorieux* des luttes les plus vives, à travers les tremblements, la perplexité et la prière.

Schenkel se distingue également de Strauss en ce qu'il voit en Jésus l'idéal religieux et moral réalisé *une fois pour toutes*, et de M. Renan en ce qu'il se garde bien d'en faire un exalté et un charlatan. Mais il est de nouveau d'accord avec eux et avec Schleiermacher, ainsi qu'avec toutes les aspirations modernes, lorsqu'il prétend ne donner qu'une description *humaine* et purement *historique* du caractère de Jésus. En fait de miracles, Schenkel n'admet

que les guérisons. Les visions que les disciples eurent de Jésus ressuscité furent du même genre que celle accordée à saint Paul sur le chemin de Damas. Repoussant et la théorie des visions de Strauss et l'hypothèse orthodoxe d'une revification du corps de Jésus par son âme, il prétend admettre des manifestations *réelles* du Christ vivant et glorifié, des visions *objectives*, sans qu'on sache bien ce qu'il entend par là. Schenkel relève surtout l'activité éminemment *populaire* de Jésus, sa préoccupation des classes moyennes et inférieures. La religion essentiellement morale du Sauveur a condamné sans retour le cléricalisme et le pharisaïsme de tous les temps. C'est en signalant ce dernier trait avec prédilection que Schenkel a provoqué contre lui les protestations et les foudres de tous les pharisiens et théologiens du jour, dont l'endurcissement théologico-hiérarchique constitue proprement le péché contre le Saint-Esprit.

Comme Schenkel, Keim est inspiré par des besoins religieux et il arrive sur la vie de Jésus à des résultats plus positifs[1]. C'est un critique parfaitement libre qui n'est pas incrédule à l'égard de l'histoire évangélique; il ne voit en Jésus qu'un homme sans renoncer pour cela à sa grandeur. D'accord pour l'essentiel avec l'école de Tübingue, il donne la priorité à Matthieu et n'admet pas l'authenticité du quatrième évangile.

Keim est avant tout un *historien*; la critique, qui chez Strauss dévore tout, n'est à ses yeux qu'un simple *moyen*. Possédant un haut degré d'intuition et de divination, il obtient des résultats inattendus, en rapprochant une foule de détails jusque-là passés inaperçus. Quoiqu'à bien des égards différent de Strauss et de Renan, il sait tenir entre eux un certain *juste-milieu* et *réunir* des qualités *opposées* qui, chez ses deux devanciers, deviennent de graves défauts.

Keim part de l'idée que le développement de la conscience de Christ a eu lieu d'une manière *vraiment et exclusivement humaine*, à travers les luttes et les tentations. L'idée du développement *successif* est prise tout à fait au sérieux. C'est surtout parce que le quatrième évangile ne tient pas compte de ce fait qu'il conteste son authenticité.

Ce qui caractérise éminemment Jésus, c'est son sens à la fois admirablement *ouvert* et *fermé* pour le monde, c'est en d'autres

[1] Voyez l'analyse de son ouvrage (*Geschichte Jesu von Nazara*, 1867) dans le *Compte-Rendu*, 1868, 4e livr.

termes sa profonde intimité avec Dieu. Tout en lui gravite autour d'une intense religiosité, découlant des plus pures sources du judaïsme. Jésus est avant tout un héros, un orateur religieux. A côté de certains traits doux, tendres et mélancoliques rappelant Jérémie, qui ont tant d'attraits pour les malheureux, les malades, les femmes, se trouve une sérénité idyllique qu'il tenait de la Galilée sa patrie. — Tout chez lui s'est développé *du dedans au dehors:* il eut une nature religieuse éminemment créatrice. — Jésus n'a rien appris dans les écoles des Juifs ou des Grecs. Il a été le plus pur et le dernier produit naturel du judaïsme déjà en dissolution et en train de devenir la religion universelle. — Jésus nous fait l'impression d'un homme qui n'a jamais connu l'aiguillon du péché, sa sainteté toutefois ne s'étend qu'à l'époque de son activité *publique:* il n'est jamais tombé dans des péchés de commission. Il y avait en lui une certaine *disposition* au mal comme au bien, un aliment (Zunder) pour le péché, sans quoi il n'en aurait pas eu une connaissance exacte et profonde. Jésus a décliné le titre de bon au sens absolu ; ce n'est que peu à peu qu'il s'est élevé au-dessus des idées juives pour substituer enfin le royaume *de la Croix* à celui du Messie.

Keim se distingue profondément de l'école de Tübingue en voyant dans les écrits évangéliques discordants non pas la main d'auteurs *différents*, mais les *phases successives* d'un développement intérieur. Strauss en établissant un dualisme absolu entre l'idée et l'histoire, recule jusqu'à Kant et tombe dans un anachronisme. L'histoire entière est là pour témoigner que les grands événements relèvent non pas de l'impératif catégorique, mais de personnalités *puissantes et originales.*

Keim ne tient pas pour essentiels aujourd'hui les grands faits de l'histoire évangélique, énumérés dans le symbole des apôtres. Les guérisons sont les seuls miracles admissibles. Quand il traite de la résurrection, la décision et la clarté font défaut. Cet événement ne lui paraît pas pouvoir être rigoureusement prouvé. La dignité du Christ ne lui semble pas plus dépendre de la résurrection que l'assurance de notre immortalité. Il en appelle à Jésus comme au plus grand des miracles (potenzirte Wunder): il croit à ses apparitions dans un corps glorifié, pourvu d'une organisation nouvelle ; il voit dans les histoires sur la résurrection des effets *réels* du Christ glorifié.

La recherche de l'esprit et des expressions originales, énigmatiques, n'a fait qu'aller en augmentant chez Keim. Son livre n'a pas

réalisé les espérances qu'il avait fait naître. Il marque cependant un grand progrès et abonde en germes d'avenir. Il inaugure une tractation vraiment historique de la vie de Jésus dans de grandes proportions.

Tout en détestant l'école de Tübingue, on a été amené à lui faire d'importantes concessions. Le successeur de Baur, Weizsäcker, rappelle (*Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 1864*[1]) à bien des égards le précédent. Tout en soutenant en général l'authenticité du quatrième évangile, il est conduit à faire tant de concessions que son caractère historique se trouve singulièrement compromis. Le progrès dans le sens d'une tractation historique vraiment grandiose est beaucoup plus sensible encore dans un récent ouvrage de Hausrath (*Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1868*). Rappelant par sa tendance le livre de Keim, auquel elle est supérieure quant à la forme, cette « *Histoire contemporaine du Nouveau Testament,* » écrite pour le grand public, vise à *encadrer* le récit sacré dans l'histoire générale, de manière à les compléter et à les éclairer l'une par l'autre. Elle est fort bien réussie. C'est au moyen de pareils ouvrages, éminemment positifs parce qu'ils ne sont qu'au service de l'histoire, qu'on arrivera à concilier la science et la foi d'une manière qui leur fera honneur à l'une et à l'autre.

De grands progrès se sont accomplis depuis l'apparition de la première édition de ce livre, il y a douze ans. Nous exprimions alors le vœu que la réaction dît son dernier mot et poussât tout à l'extrême, afin que les mauvais principes qu'elle renfermait fussent mis en pleine lumière. Nous avions trop présumé d'elle; cette école a disparu comme la neige du printemps aux premiers rayons de soleil. C'est que tout en elle était vide et artificiel; tout n'était que vains essais de restauration, ambition cléricale. La banqueroute est aujourd'hui complète. Le seul homme puissant qui maîtrisait tous ces éléments hétérogènes, Stahl, avait déjà vu venir la déroute; après sa mort, il n'y a plus eu que le chaos.

Après s'être longtemps vanté de sa victoire, on s'est aperçu enfin qu'on avait une église sans avoir de congrégations, de paroisses. Toutes les tentatives de restauration sont venues se briser

[1] Voyez le *Compte-Rendu*, 1869, 1re et 2me livr.

contre la résistance populaire. Cet échec est une grande leçon à l'adresse des bureaucrates gouvernementaux et ecclésiastiques. Pour fonder la nouvelle église, il faut en appeler non pas aux formules des siècles passés, mais à ce qu'il y a de plus profond dans la *conscience populaire*, toujours chrétienne, quoi qu'on en dise. Nous avons suffisamment montré que les théologiens du juste-milieu ne sont pas à la hauteur de cette tâche.

Comment réussirons-nous donc à *purifier* et à *développer* notre théologie et notre église? Avant tout il faut faire prévaloir une conception spéculative de l'univers qui soit *une* et *générale*. Il faut faire disparaître jusqu'au dernier vestige de tout supranaturalisme *extérieur*. Cette élimination n'affectera en rien le *contenu* du Christianisme : la forme extérieure et arbitraire de la révélation divine sera seule sacrifiée. La théologie sera *spéculative*; on rompra avec les aberrations du panthéisme et de l'athéisme, tout en répudiant l'école de l'arbitraire et du miracle avec tous ses modernes enjolivements.

Cette théologie sera de plus *historico-critique*. Le Christianisme tout entier, sans en excepter ses commencements et sa source, sera présenté comme s'étant *développé dans le cours de l'histoire*. Plus d'inspiration, plus d'autorité normative des Écritures, plus de conception dogmatique de Jésus. Ces dogmes seront remplacés par une conception historique de Jésus et de l'Écriture. Toute la société contemporaine s'est jointe à la protestation de Beyschlag contre le « Dieu parcourant la terre *incognito*. »

Cette théologie sera enfin *religieuse* et *morale*. Elle placera l'essence de la religion dans le *sentiment*, centre de la vie humaine, duquel rayonnent la connaissance et la volonté. On insistera sur l'étroite et nécessaire union entre la religion et la moralité et sur les conséquences qui en découlent. En se plaçant à ce point de vue moral on modifiera, on transformera bien des dogmes, celui de la liberté, du péché, de la grâce. Dans l'œuvre de l'appropriation du salut, on cherchera à arriver à une *pénétration* intime du facteur divin et du facteur humain, agissant réciproquement l'un sur l'autre. La morale à son tour sera débarrassée de son mauvais subjectivisme, de sa propre justice, de son pélagianisme superficiel. En un mot la morale perdra son caractère *temporaire* et fini; la moralité plongera ses racines dans les profondeurs de la religion; la volonté finie de l'homme aura sa source dans l'infinité divine; sa liberté consistera en la soumission à Dieu. En lieu et place de la

funeste *séparation* de la religion et de la morale nous aurons leur intime union.

Le théisme spéculatif, les grands progrès accomplis dans la critique des livres du Nouveau Testament, les nouvelles vies de Jésus, les idées de Rothe sur la synthèse de la religion et de la morale, la doctrine de Schenkel sur la conscience, la tendance générale à faire sortir la religion du domaine des abstractions pour la mêler aux questions morales actuelles et vivantes, voilà tout autant de signes annonçant l'avénement prochain de cette théologie.

Mais, dira-t-on sans doute, ce que vous nous annoncez là, est-ce donc autre chose que du rationalisme remis à neuf? qu'il soit d'ailleurs spéculatif, *historique* ou *sentimental*, cela ne change rien à l'affaire.

Le rationalisme du XVIIIme et du commencement du XIXme siècle est bien mort sans retour. Il n'avait ni *cœur* ni *tête*. Mais le principe rationnel demeure invincible et éternel en théologie comme dans tous les autres domaines. La raison, en effet, dans le plus relevé et dans le vrai sens du mot, embrasse l'esprit humain tout entier. la conscience religieuse comme la conscience humaine, la vie du cœur comme celle de l'intelligence. En second lieu, quelque nom qu'on puisse lui donner, il n'est pour l'homme rien de plus élevé que cette raison venant de Dieu et pleine de lui. L'ancien rationalisme et la théologie libre ne se ressemblent que par la *négation* de tout supranaturalisme extérieur, de toute révélation arbitraire ou miraculeuse. Cette opposition est même aujourd'hui plus *forte* et surtout mieux *justifiée*. Malgré cela, la critique moderne est plus conservatrice; elle comprend mieux le passé; elle a plus de sympathie pour la vie intime et intense du christianisme; elle goûte mieux la couleur simple et impérissable de l'évangile du salut. La différence est grande et profonde: elle se montre sur *tous* les points. Le rationalisme vulgaire n'est pas *spéculatif*: il ne cesse d'en appeler à la saine raison; il ne connaît pas l'étude approfondie de l'histoire: il place la raison subjective au-dessus de la raison objective: il mesure tout à sa petite mesure du moment présent: son pragmatisme est extérieur et puéril. En fait il méconnaît l'*essence* même de la religion, en la faisant consister dans un catalogue de doctrines et de préceptes moraux. Au lieu d'enter la moralité sur une piété profonde, il prétend la fonder sur elle-même et la substituer à la religion.

L'avenir le plus prochain de cette théologie libre est plus rassurant qu'on n'aurait pu le croire autrefois. L'Allemagne est enfin

sortie de la triste position politique et sociale dans laquelle elle végétait, et dont l'Église et la théologie étaient les premières à souffrir. Le besoin d'unité nationale, qui ne peut manquer d'être satisfait, sollicite le concours de toutes les forces libres et morales pour résister aux puissances ennemies. Il s'agit de triompher de l'antipathie légitime contre un état militaire en le transformant de nouveau en un état où l'intelligence *dominera*. Pourquoi désespérerait-on? Les paroisses sont sorties de leur sommeil; les extravagances de tout genre des cléricaux luthériens ont fini par provoquer la vive opposition du peuple. Les besoins religieux des personnes cultivées réclament impérieusement et avec conscience une satisfaction *autre* que celle qui leur a été accordée jusqu'à présent. Nous en sommes encore à l'attente et à l'espérance, mais le jour nouveau s'approche, son souffle se fait déjà sentir. Deux choses manquent encore. Une complète rupture des liens qui ont enchaîné l'Église à l'État, afin qu'elle ne soit pas entraînée dans toutes les crises fâcheuses qui peuvent être réservées à celui-ci. Cette émancipation sera une reconstruction de l'Église sur la base de la conscience populaire, une restauration libre et authentique de ce christianisme simple et intime qui vit encore dans le cœur du peuple. Ce n'est que quand l'Église sera ainsi devenue libre qu'elle pourra supporter et créer une théologie libre. Mais comment celle-ci pourra-t-elle se former et conquérir la prépondérance dans les universités allemandes actuelles? Nous ne le *voyons* pas, mais nous avons *la foi*. Il y a plus, nous apercevons déjà les premiers linéaments de notre théologie. Tout est déjà prêt : les pierres du nouvel édifice sont déjà là toutes taillées. La seconde chose qui nous manque c'est un homme courageux, doué d'une haute faculté de création et de systématisation, pour élever le nouvel édifice, grouper autour de lui notre jeunesse qui n'est pas encore atteinte par la corruption et la conduire sur le chemin de la vérité!!!

LE

SIÈCLE DE JÉSUS-CHRIST[1]

PAR

A. HAUSRATH.

Notre récit commence avec l'établissement de la domination romaine en Judée, alors que les circonstances générales prennent la physionomie particulière qui se reflète dans les évangiles. Il s'agit de raconter les événements de cette époque dans leurs rapports directs ou indirects avec les grands faits religieux du Nouveau Testament.

Loin de nous la vaine tentative d'expliquer l'origine du christianisme par un milieu historique, naturellement transitoire: le christianisme est l'œuvre de Christ et non des circonstances. Or, la vie personnelle, ce foyer créateur autour duquel viennent se grouper les éléments en fermentation, est toujours un acte immédiat de Dieu: il ne saurait être question de l'expliquer et de le dériver.

Nul cependant ne prétendra que cette histoire sainte ne soit pas une partie de l'histoire générale. Nous ne sommes pas en face d'une fantasmagorie dont les acteurs auraient été dans le ciel; tandis que l'histoire réelle aurait servi simplement d'arrière-plan. Les faits évangéliques, arrachés à leur milieu primitif, apparaissent volontiers comme une phase de la révélation divine : ils dominent de bien haut tout le cours de l'histoire et

[1] *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, von A. Hausrath, Professor an der Universität Heidelberg. 1 vol. grand in-8, de XIV et 450 pag. Heidelberg, Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann, 1868.

la vie de la génération contemporaine. Il n'en demeure pas moins certain que les faits rapportés dans le Nouveau Testament sont une partie intégrante de l'histoire réellé; qu'ils se sont déroulés en exerçant l'action la plus vivante sur le milieu dont ils ont à leur tour subi le contre-coup. Il faudrait donc replacer les faits évangéliques dans leur cadre naturel pour contempler en eux non pas un produit, mais une partie constitutive de tout ce développement historique. Voyons-les tels que les virent ceux qui en furent les acteurs, étroitement engagés dans la trame des événements tout à fait profanes.

Nous rompons en visière à ceux qui soutiennent l'explication, soit magique, soit mythique, des origines du christianisme. Dans une exposition purement historique, il ne saurait y avoir place pour les légendes de la poésie religieuse : il suffit d'éclairer le fond historique poùr les voir s'évanouir. Plus le contour des choses terrestres prend de relief, moins il y a place pour les anges bons ou mauvais. Cette conception, qui ne voit dans la vie concrète de l'histoire évangélique que des fables, dues à l'imagination exaltée d'une époque postérieure, ne trouvera pas non plus son compte. Si nous réussissons à montrer que les faits évangéliques font partie intégrante d'une histoire plus générale ; si nous faisons toucher du doigt l'accord parfait du tissu et de toute la trame, en renouant les fils rompus qui les rattachaient à l'histoire profane, nous en aurons fini avec l'opinion qui ne voit dans l'histoire évangélique que le beau rêve d'un âge postérieur.

Notre tâche est positive. Pris historiquement et à leur place, les faits seront mieux établis; les figures de l'histoire évangélique se détacheront avec beaucoup plus de relief, lorsque nous répandrons sur leur fond historique assez pâle les couleurs plus vives qui nous seront surtout fournies par Josèphe. Nul ne surprendra ici cette joie que font éprouver les résultats purement négatifs. Aux yeux de l'auteur, les images négatives de la critique se transforment incontinent en résultats positifs, souvent peut-être avec trop de promptitude. En tout cas, la critique n'a de valeur selon lui que comme rectification et non comme négation. Tout cela ne mettra pas notre livre à l'abri

des colères d'un parti qui, dans l'application et les rudes travaux de notre tendance théologique, ne sait voir que la ténacité du péché, ou tout au plus une espèce de course au clocher des vanités personnelles. C'est méconnaître entièrement que la situation scientifique actuelle n'est pas le fait arbitraire d'un petit nombre d'individus; qu'on ne réussit nullement à la changer en s'efforçant de rendre la vie amère à quelques théologiens. La théologie n'a pas créé cette situation. Les orientalistes, les philologues, les voyageurs ont puissamment contribué à nous faire mieux connaître les temps et la patrie du christianisme primitif. Il en résulte que bien des choses, qui avaient passé comme doctrines constitutives de la révélation, ont repris leur place dans tout le milieu historique. Comment les apôtres auraient-ils reçu, au moyen de l'inspiration, ce qui se trouvait déjà dans la théologie de Philon, de Josèphe et des rabbins? Cette situation est le résultat du développement de ces vingt ou trente dernières années : nous ne l'avons pas faite. Les premières tentatives de remplacer la conception courante des faits fondamentaux du christianisme par une autre plus exacte, ont amené à se demander avec crainte si l'élément religieux lui-même n'était pas en danger. L'examen des questions historiques a provoqué la même suspicion. Il est hors de doute qu'on peut saisir le sens religieux de ces expositions modernes qui paraissent à bien du monde irréligieuses; on peut faire aboutir à des conséquences positives les résultats de la critique qui, au premier abord, semblaient tout compromettre. En tout cas, on n'avancerait rien en opposant aux résultats les plus clairs du travail critique une fin de non recevoir aussi insignifiante que passionnée ou des protestations tumultueuses. On a d'ailleurs acquis la certitude, ces dernières années, que ces conceptions prendront peu à peu une forme qui leur permettra de répondre entièrement aux besoins religieux. L'ouvrage de Keim[1] paraît plus qu'aucun autre avoir inauguré cette nouvelle tendance. Les travaux critiques sur la vie de Jésus, qui, jusque-là, avaient passé pour suspects, ont paru dès lors réaliser le mot de Rothe : « Qu'on se livre en toute liberté et sans crainte aux recherches les plus exactes et les

plus consciencieuses sur l'état des faits, tous ces travaux ne serviront qu'à mettre en lumière la gloire de Jésus-Christ, d'une manière plus éclatante et plus convaincante. » En présentant les paroles conservées par les évangélistes comme parties constitutives d'une vie personnelle, comme impressions subjectives, expériences privées ; en y signalant avec un admirable talent d'analyse, les traces d'états psychologiques antérieurs, le contre-coup de circonstances littéraires ou historiques, Keim a certainement rapproché de nous la figure de Jésus, à bien des égards. Qui ne travaillerait avec joie à l'exploration de ces nouveaux filons, qui s'ouvrent sous nos pas, grâce aux progrès de la méthode?

On nous dira peut-être, le moment est-il venu de présenter dans un tableau d'ensemble et à l'adresse du grand public, ces résultats importants, qui tiennent à cœur à tant de gens? Si on nous objecte que les travaux préliminaires n'ont pas été poussés assez loin; que le grand public n'est pas bien préparé à prêter l'oreille, nous répondrons : le travail sera-t-il donc jamais définitivement terminé? Ne faut-il pas tenir compte du fait que, sans s'accorder entre eux, les savants sont néanmoins de beaucoup en avance sur les laïques, quant aux résultats des travaux de la dernière génération? Les grands problèmes de l'histoire de Rome, de la Grèce et de l'Egypte ne sont pas plus à l'abri de contestation que ceux qui concernent le christianisme primitif. Personne, toutefois, ne mettra en doute le droit d'en présenter une exposition d'ensemble. L'historien de l'Eglise ne saurait avoir des devoirs différents de ceux de ses collègues. L'auteur n'a jamais eu en vue que le public auquel s'adressent les grands travaux historiques. Il ne saurait approuver qu'on portât les derniers résultats de la théologie devant les églises et les enfants des écoles. Il prie amicalement qu'on veuille bien s'en abstenir à l'avenir; car, dans ces matières-là, il n'est pas pour la méthode artificielle de l'ente et de la greffe, mais en faveur d'une croissance naturelle et lente.

PREMIÈRE PARTIE.

Le temps de Jésus[1].

I. *La Palestine et les pays circonvoisins ; — les circonstances publiques ; — les partis.*

La Terre-Sainte proprement dite était alors divisée en deux grandes provinces plus ou moins indépendantes l'une de l'autre, la Galilée et la Judée, séparées par l'enclave de la Samarie. La Galilée était couverte de villes, de villages et de bourgs florissants, que nous verrons en ruines à la fin de notre période. Josèphe compte 204 villages et 15 places fortifiées. Il est difficile d'ajouter foi à son estimation quand il donne plus de trois millions d'habitants à ce territoire de 90 à 100 milles carrés[2]. Du reste, nos évangiles nous transportent bien dans un pays très peuplé, au milieu d'une population active et un peu resserrée dans ses limites. Le moindre village (κώμη, par où il faut entendre le district, la ville et ses filles, dans le langage de l'Ancien Testament) avait au delà de 15 000 habitants.

Cette population laborieuse et diligente, absorbée par les préoccupations terrestres, à la fois nombreuses et variées, ne paraît pas avoir eu des loisirs pour rêver du règne du Messie. Grâce à leur nationalité fort mélangée, les habitants de la Galilée étaient mal famés en Judée. Leur pays était devenu un lieu de passage, dans lequel s'étaient définitivement établis des Phéniciens, des Syriens, des Arabes et même des Grecs. L'architecture romaine avait déjà fait son apparition. Toutes ces circonstances avaient concouru à entamer l'orthodoxie des Galiléens ; ils avaient décidément l'esprit moins étroit, moins sectaire et plus ouvert que leurs frères de la Judée. Les mœurs n'avaient cependant pas été atteintes. Les superstitions syriennes avaient, il est vrai, passé la frontière : la crainte des démons n'était nulle part plus grande qu'en Galilée ; mais on

[1] Une seconde partie sera consacrée au temps des apôtres et à l'époque qui a suivi.

[2] Cela ferait 30 000 âmes par mille carré, tandis qu'aujourd'hui les districts les plus peuplés des Flandres n'ont que la moitié de ce nombre.

interdisait, dans les rapports des sexes, certaines pratiques qui effarouchaient moins les dévots de la province méridionale. Les Galiléens ne le cédaient à personne en fait de patriotisme: aussi les trouvait-on généralement à la tête des émeutes qui agitaient Jérusalem, pendant les fêtes qu'ils fréquentaient en grand nombre. Ce furent des Galiléens qui s'opposèrent les premiers au choc des Romains; nous les retrouvons encore les derniers défendant pied à pied les ruines de Jérusalem. En revanche, les nombreuses cavernes de ce pays de montagnes donnent souvent asile à des bandes de voleurs; dans plus d'un district il arrivait fréquemment que, comme aux jours de Jahel: « les grands chemins n'étaient plus battus, et que ceux qui allaient par les chemins allaient par des routes détournées. » Ces montagnards n'avaient qu'à ouvrir la bouche pour trahir, dès le premier mot, leur dialecte rude et riche en gutturales. Les Juifs furent cependant obligés d'admirer souvent ces Galiléens lourds et épais, qu'ils raillaient si volontiers et auxquels ils paraissent avoir été inférieurs en fait de force et de talent. Quand la muse d'Israël avait pris son essort dans les anciens jours, les montagnes de la Galilée avaient retenti des chants de Barac, vainqueur des Cananéens; les énergiques prophéties d'Osée avaient trouvé de l'écho dans le sein d'une population impressionnable. C'est également en Galilée que fut composé le *Cantique des cantiques*, dont chaque page porte des traces de la couleur locale. Dans ce siècle même, on trouvait, au milieu d'une riche nature, un peuple robuste et vigoureux: les subtilités du fanatisme rabbinique n'avaient pas encore faussé son sens moral.

Manquant un peu de caractère, comme le pays qu'elle habitait, la population mélangée de l'enclave samaritaine se piquait de représenter plus fidèlement que personne les traditions des premiers pères. N'adoptant que les livres de Moïse, ils se trouvaient dans la plus difficile des positions, à la fois ennemis des Juifs et sectateurs de leur religion. Un des éléments courait sans cesse le danger d'être sacrifié à l'autre; suivant les exigences du moment, ils se réclamaient de Sidon, des Perses, des Mèdes, et aussi d'Israël. Un paganisme franc et avoué au-

rait moins scandalisé les Juifs qu'un pareil syncrétisme, source de grossières superstitions, que d'habiles goètes savaient exploiter. L'antipathie entre les Juifs et les Samaritains n'avait fait qu'augmenter avec les agitations de l'époque. Les Samaritains devinrent les amis des Romains, auxquels les Juifs résistaient. Ceux-ci se montrèrent les plus irréconciliables, tandis qu'il y avait chez les habitants de la Samarie certaines dispositions à la reconnaissance et à la miséricorde, qui sont signalées dans la parabole bien connue. Cela n'empêchait pas, à chaque nouvelle Pâque, quelques-uns d'entre eux de se mêler aux nombreuses caravanes qui montaient à Jérusalem pour se cacher dans la ville. Le matin de la fête arrivé, on découvrait parfois des ossements dans le temple; il fallait procéder à sa purification et renvoyer forcément la célébration de la pâque. Le peuple, irrité, savait toujours que ce fait devait être mis sur le compte du peuple maudit de Garizim. Aussi le païen pouvait bien devenir prosélyte, mais cette faveur était refusée aux Samaritains. Autant valait-il manger du porc qu'une nourriture quelconque qu'ils avaient préparée. Les plus modérés même d'entre les Juifs prenaient plaisir à relever les turpitudes des ancêtres des Samaritains, dans lesquels ils voyaient un sujet d'horreur pour l'humanité.

La partie sud du pays, la Judée proprement dite, était la moins favorisée de la nature. Rocailleuse et desséchée, la contrée qui entourait Jérusalem ne méritait pas qu'on se la disputât. A douze heures de la mer, à huit du Jourdain, au point où les eaux qui courent vers la Méditerranée se séparent de celles qui vont se jeter dans la mer Morte, à l'extrémité d'une crête se terminant par trois collines, se trouvait la ville sainte, dominée à son tour par le temple tout de marbre blanc. Au sud, le pays reprenait un aspect plus riant avant d'arriver au désert de Judée. C'était dans ce voisinage que se trouvaient des grottes dans des rochers calcaires, retraites de ces esséniens qui devaient faire une si grande impression sur Pline.

Jérusalem, qui dans les jours de fête pouvait compter au delà de trois millions d'habitants, avait 480 synagogues, une vraie armée de prêtres et de docteurs de tout genre.

La piété était le but de l'activité et de toutes les préoccupations. Aussi les Juifs n'ont-ils point eu des hommes célèbres qui aient rien inventé dans le domaine théorique ou pratique. Tandis que chez les autres nations on passe pour d'autant plus sage qu'on s'éloigne plus des anciens usages, ici, au contraire, on fait consister sa prudence et sa vertu à ne s'écarter en rien des antiques prescriptions de la loi. Mais dans des temps agités comme les nôtres, ces préoccupations exclusivement religieuses aboutissaient aisément à un fanatisme farouche qui distinguait les populations de la Judée de celles de la Galilée. Au moindre signal, on voyait accourir dans les murs de Jérusalem les sauvages et pauvres bergers des montagnes de Juda, pour tirer vengeance de l'insulte d'un Samaritain ou d'une profanation du temple dont quelque soldat romain s'était rendu coupable. Aussi Hérode avait-il été obligé de construire cinq fois plus de forteresses en Judée qu'en Galilée. En dépit de ces précautions, les voleurs et les bandits des montagnes de Juda n'avaient jamais cessé de faire, au nom de Jéhovah, la guerre aux puissances établies. Il n'était pas rare de voir cette foule dévote, aveuglée par les idées messianiques les plus absurdes, suivre tel prophète qui se chargeait de renverser les murailles de Jérusalem devenue païenne; puis, à peine de retour des bords du Jourdain, qu'un autre agitateur avait promis de passer à pied sec, elle courait au désert, à la voix d'un troisième aventurier, pour contempler le signe du fils de l'homme. On ne raconte rien de pareil de la Galilée. Habitant un étroit pays entouré de déserts, n'ayant aucune relation avec des étrangers, cette population de prêtres et de docteurs compte dans ses rangs tout ce que la nation renferme d'esprits exaltés. Ne lui parlez donc ni de sa puissance, ni de celle des Romains; ne lui demandez pas de se rendre compte de la position politique de la Judée. Une seule pensée absorbe son attention: Jéhovah et son temple; elle ne vit que pour une unique idée: l'Eternel est Seigneur; c'est aux enfants d'Abraham qu'il a promis la possession de la terre.

Parmi les peuples divers qui entouraient la Palestine, les tribus arabes, non comprises dans la paix romaine, étaient les

plus gênantes. Les Parthes, établis sur l'Euphrate, maintenaient la population juive dans la crainte continuelle d'une invasion. Si Horace rappelle l'impression d'horreur que la vie de garnison sur l'Euphrate avait laissée à la jeunesse romaine, l'auteur de l'*Apocalypse* nous trace une description saisissante de cet ennemi toujours menaçant. On n'avait que trop souvent entendu retentir la terrrible trompette : « *Délie les quatre anges qui sont liés sur le grand fleuve Euphrate*... » (Apoc. IX, 14.). Le proconsul fixé à Antioche attirait aussi la constante attention des Juifs sur l'aigle romaine, cette terrible bête de Daniel, toujours prête à fondre sur le pays de la promesse. Ajoutons que les nombreuses populations du voisinage, écrasées comme les Juifs par le choc des deux grands empires des Romains et des Parthes, se rangeaient pour la plupart du côté de leurs ennemis. Grâce à la tolérance et à la faveur des Ptolémées, l'Egypte renfermait une colonie juive qui ne comptait pas moins d'un million d'âmes. Deux des cinq quartiers d'Alexandrie leur appartenaient; de ce nombre était celui situé sur le bord de la mer, où les vaisseaux venaient charger le blé. Pendant la guerre civile, les banquiers juifs du Delta avaient trouvé moyen d'obtenir des nouvelles avant les Egyptiens.

Si le gouvernement des Maccabées avait fait oublier aux Juifs que la forme monarchique est contraire à la loi, l'administration des Hérodes avait produit un sentiment entièrement opposé. Etrangers aux préoccupations des Juifs, qu'ils pouvaient gouverner à leur fantaisie, au risque de s'attirer quelques réprimandes du proconsul; méprisés des Romains, qu'ils initiaient cependant aux allures du despotisme oriental, les Iduméens ne pouvaient fonder une monarchie vraiment nationale. Aussi le temple, orgueil et joie du peuple, devint-il plus que jamais le centre de toutes les sympathies. Le souverain sacrificateur fut toujours plus considéré comme la vraie tête du pays, tandis qu'on vit dans la royauté une institution à tous égards antithéocratique. Et cependant cette mission idéale qu'on attribuait à la souveraine sacrificature, contrastait étrangement avec son importance effective. Les Romains tenaient les habits sacerdotaux sous clef dans la forteresse Antonia, comme une espèce

de talisman, conférant une influence dangereuse; ils n'en permettaient l'usage momentané qu'aux fêtes solennelles. Naturellement la nomination aux hautes fonctions de souverain sacrificateur était dans les mains des Romains. C'était plus qu'il n'en fallait pour corrompre les grandes familles de la théocratie, toujours à la dévotion des conquérants pour arriver aux hauts emplois. Aussi était-ce dans les classes sacerdotales que se trouvaient les moins zélés partisans de l'idée nationale, qu'elles étaient censées représenter. Le peuple en était venu à haïr personnellement des hommes qu'il aurait été heureux d'aimer comme représentants officiels du sanctuaire. Souvent il se vit contraint de supplier les païens de les débarrasser de prêtres indignes et détestés.

C'est ainsi que l'esprit juif proprement dit, renié par les prêtres des classes élevées, se réfugia dans les écoles des rabbins. Le sanhédrin peut être considéré comme la plus importante de toutes. Il représentait en même temps, comme autorité publique, tout ce que le peuple avait sauvegardé de son pouvoir et de son indépendance. Ce conseil, dont les prérogatives furent plus étendues sous les procurateurs que sous les Hérodes, se composait de soixante-onze membres; il avait une séance chaque jour et se recrutait parmi les principaux d'entre les prêtres, les anciens du peuple et les plus renommés d'entre les rabbins. La présence de vingt-trois membres était suffisante pour délibérer. Le sanhédrin était bien avant tout un tribunal théologique, mais la vie théocratique et la vie civile se touchaient de si près qu'il suffisait d'un peu de bonne volonté pour tout faire rentrer dans sa compétence. La fixation des nouvelles lunes et de tout ce qui concernait les fêtes nécessitait des rapports très suivis entre cette autorité supérieure et les nombreuses synagogues du pays. Il paraît même que quelques Juifs étrangers chargeaient ce conseil de fixer tout ce qui concernait leur arbre généalogique. La jurisprudence paraît avoir été très humaine: il fallait une voix de plus pour condamner que pour absoudre. Sous Hérode et sous le procurateur romain, ce conseil pouvait bien réclamer la peine de mort contre un coupable, mais il n'avait pas le droit de la décréter. Chaque ville avait un sanhé-

drin local de sept membres connaissant de toutes les affaires civiles et criminelles. On ne recourait à l'assemblée de Jérusalem que lorsque l'interprétation de la loi était douteuse. Ces tribunaux furent moins puissants sous les Hérodes que sous les Romains qui, ne s'occupant que de politique, leur permettaient d'appliquer leurs lois et leurs usages.

La synagogue, dernier asile de l'idée théocratique, était l'adversaire juré de la domination romaine. Pour les Juifs de la dispersion et pour ceux en dehors de Jérusalem, le culte de la synagogue devait remplacer celui du temple. A côté se trouvaient des maisons de prière qui étaient autant que possible placées près des eaux courantes, en vue des ablutions. Outre son président, chacune avait un collége d'anciens chargés de pourvoir à l'édification et de s'occuper des intérêts matériels. Grâce à ces écoles, répandues dans toutes les parties du pays et dans les villes étrangères, la connaissance de la loi avait pénétré dans toutes les classes. Tandis que les procurateurs et les proconsuls devaient avoir constamment des juristes à leur disposition, dans chaque maison juive, la moindre domestique était mise au courant, au moyen du culte, de ce que la loi de Moïse prescrivait dans chaque cas spécial. Parmi les habitués des synagogues, se recrutaient des élèves zélés qui, sous le nom de scribes, se vouaient spécialement à l'étude de la loi, tandis que les lévites étaient absorbés par les soins du culte. Les scribes en étaient venus à former une classe à part, car l'étude de la loi absorbait toute l'activité et rendait une autre occupation impossible. Tout élève distingué par son zèle était consacré, s'asseyait à côté du maître et prenait part à l'instruction. Il devenait ainsi apte à remplir toutes les fonctions qui réclamaient le concours d'un rabbin. On pouvait devenir élève même dans un âge avancé, pourvu qu'on eût un état manuel qui permît, au besoin, de se suffire à soi-même. Vu sa haute dignité, la loi ne pouvait être enseignée pour de l'argent. Cette obligation de travailler de leurs mains ne paraît pas avoir nui aux scribes. Au contraire, la sainteté de la loi qu'ils étaient chargés d'enseigner rejaillissait sur eux : les marques de respect leur

étaient prodiguées. Jérusalem était tout naturellement le siége principal des scribes.

Les abus du rabbinisme ne doivent pas nous empêcher de reconnaître qu'il devait son origine à une grande idée. Sa mission était de sauvegarder la pureté de la religion mosaïque. Dans le juste sentiment que l'arbitraire marche devant la chute, il prétendait exclure toute fantaisie individuelle, afin que le peuple ne s'égarât pas. Ce fut là la haie plantée autour de la loi. Tous les cas possibles étaient prévus et décidés. La vie entière était enlacée dans un vaste filet aux mailles serrées, qui ne permettait pas qu'une action quelconque échappât au contrôle de la loi ou des traditions lui servant de commentaire. Si, malgré toutes ces précautions, un cas imprévu se présentait, l'analogie fournissáit immédiatement un mode de faire. Tout ce travail logique, nécessaire pour faire rentrer la moindre action dans la catégorie des choses permises ou des choses défendues, s'appelait *lier* et *délier*. Remarquons que ce ne devait pas être là une petite affaire, en face des circonstances diverses et variées de la vie. Une casuistique des plus bizarres avait été le résultat de tout ce travail. On se demandait si l'agriculteur pouvait, le jour du sabbat, prêter son assistance à une vache en train de vêler; s'il fallait conduire les animaux à l'abreuvoir ce jour-là ou bien leur apporter ce dont ils avaient besoin. Les rabbins avaient également développé et complété les prescriptions de la loi portant sur la dîme, la nourriture, la purification légale. Les sépulcres devaient être reblanchis tous les ans, afin d'avertir les passants de se tenir à distance. Jérusalem tomba entre les mains de Pompée un jour de sabbat, parce qu'il n'était pas permis de se défendre. Dans la dernière guerre, Josèphe lui-même licenciait ses soldats ce jour-là, pour ne pas imposer un travail illégal aux habitants qui les logeaient. On ne s'était pas borné à prescrire le nombre de pas qu'on pouvait faire un jour de sabbat; il y avait à Jérusalem certains dévots qui se croyaient obligés de rester immobiles à l'endroit où les surprenait le son de la trompette du temple, le soir du sixième jour. La nature elle-même aurait observé la loi. On parlait de fleuves qui ne coulaient que le septième jour, et d'autres, plus pieux

encore, qui s'arrêtaient durant le sabbat pour ne reprendre leur cours que le lendemain.

Plus on était attentif à toutes ces prescriptions objectives, dont l'observation constituait la vraie piété, plus on perdait de vue les dispositions subjectives intérieures. A mesure qu'on s'était attaché à l'ombre, on avait perdu de vue le corps. La totalité des prescriptions qu'on avait rattachées à l'Ecriture, par des tours de force et de subtilité, était comparée avec complaisance par les rabbins à une montagne suspendue à un fil. Malheureusement, comme il ne s'agissait pas de simples théories, mais d'observances journalières, le peuple succombait sous le faix. Nul ne pouvait bouger sans se demander avec anxiété ce que dirait le rabbin, devenu bien plus indispensable que le prêtre. Comme toutes ces questions se traitaient oralement, on conçoit qu'un rabbin devait posséder une excellente mémoire pour être prêt, dans chaque cas spécial, à citer comme autorité une sentence empruntée au riche trésor de la jurisprudence (Halaca).

Il s'était formé une interprétation traditionnelle et divers cycles de légendes, afin d'expliquer et de compléter le texte de la loi. On s'était demandé qui donc avait assisté à la création pour noter si bien l'œuvre de chaque jour. C'était apparemment l'ange de la face, qui plus tard s'était chargé de conter le tout à Moïse. Le même auteur connaît le jour et l'heure auxquels les animaux ont eu la bouche close, de façon à ne plus pouvoir parler comme avait fait le serpent. On sait aussi comment Noé a fait entrer les animaux dans l'arche et bien d'autres choses encore.

Tous ces enjolivements, qui avaient pris naissance dans la synagogue pour les besoins homilétiques, en étaient venus à acquérir une telle valeur objective, que Philon et Josèphe les considéraient comme partie intégrante du texte. St. Paul déclare que le rocher du désert qui a désaltéré Israël était le Messie lui-même. L'auteur de l'Apocalypse sait que lors de la destruction du temple par les Chaldéens, l'arche et la cruche de manne, conservées dans le lieu très saint, ont été enlevées au ciel pour reparaître lors du règne du Messie. (Apoc. II, 17 ; XI, 19.) L'ensemble de ces explications (Hagada) avait une

étendue plus considérable que le texte lui-même; la fantaisie et la pénétration des docteurs pouvaient se donner librement carrière dans cette branche de la doctrine.

A côté de ces hardiesses, il faut signaler un culte étroit de la lettre, résultat inévitable du dogme de l'inspiration plénière On découvrait des mystères dans les moindres accidents du texte, jusque dans la manière d'écrire des copistes. Aucun commentateur ne se faisait scrupule d'insister sur la lettre, comme on le voit Gal. III, 16. Cette science avait à tel point pénétré dans le peuple, que Jésus est autorisé à présumer la connaissance du premier et du dernier meurtre de la Bible chez la multitude qui l'entoure dans le temple. (Math. XXIII, 35; Gen. IV, 8; 2 Chron. XXIV, 20.) Il est lui-même tellement au courant de tous les détails du texte qu'il peut s'écrier: Un seul iota, ou un seul trait de lettre ne passera point que toutes ces choses ne soient faites. (Math. V, 18.)

Comme tout devait aboutir à la pratique, à la réalisation de la loi dans la vie, les écoles retentissaient d'interminables disputes sur l'application du texte biblique à certains cas spéciaux et concrets. Tous ces résultats ont été conservés dans le Talmud. Les règles d'interprétation promulguées par le rabbin Hillel permettaient un arbitraire sans bornes. Philon, Josèphe et St. Paul lui-même (1 Cor. IX, 9; 2 Cor. III, 7), ne pouvant rompre avec cette méthode, ont dû se borner à en restreindre l'usage: ils ne s'en servent que pour prouver des vérités morales. (1 Cor. IX, 9; 2 Cor. III, 7.) C'est avec intention que Jésus a recours à ce genre d'argumentation dans les disputes de mots qu'on lui impose (Math. XXII, 44); tandis que dans ses discours didactiques on ne trouve pas la moindre trace d'esprit rabbinique.

Ce qui faisait le grand mérite de ce genre de preuves, c'est qu'il permettait de mettre le présent dans un accord fictif avec le passé. On semblait reconnaître l'autorité de la Bible, tout en la tordant. Mais on devait aller plus loin encore: on prétendit tirer des vérités nouvelles des vérités anciennes; on tomba ainsi dans l'argumentation rabbinique, renommée pour sa subtilité.

Comme si ces commodes procédés exégétiques n'avaient pas déjà été suffisants, on avait encore admis, d'abord à Alexandrie un certain sens caché de l'Ecriture autre que le sens historique. Cela permettait d'élaguer bien des choses qui scandalisaient les Grecs, et de trouver dans la Bible les conceptions de la philosophie grecque, avec lesquelles on s'était familiarisé. D'après Philon, les quatre fleuves du paradis seraient tout simplement les quatre vertus cardinales de Platon. Paul distingue également entre la lettre qui tue et l'esprit qui vivifie : il voit une allégorie dans l'histoire d'Agar et de Sara. C'est là un des exemples les plus remarquables d'exégèse alexandrine. Jean pense aussi que Jérusalem est appelée spirituellement Sodome et Egypte. (Apoc. XI, 8.)

Les Juifs de Palestine ne firent jamais usage qu'avec une certaine discrétion de cette méthode, que les premiers chrétiens, au contraire, adoptèrent en plein. Cela se conçoit : ces derniers prétendaient prouver, eux aussi, que leurs idées nouvelles étaient pleinement d'accord avec l'Ancien Testament bien compris, c'est-à-dire spirituellement. L'épître aux Hébreux et celle à Barnabas sont composées d'après ces principes exégétiques.

Les Juifs de Palestine avaient, dès les temps les plus anciens, une autre méthode qui leur permettait d'arriver aux mêmes résultats. Ils appliquaient à l'exégèse une doctrine secrète sur les nombres, qu'ils appelaient tradition ou cabale. Au moyen de cette science, qu'ils tenaient des Chaldéens, ils réussissaient à pénétrer tous les mystères de la nature et de la Bible. En mettant les mots du texte en rapport avec leur valeur numérique, on découvre de profonds mystères, dont le lecteur profane n'a pas le moindre pressentiment. Dans le premier et dans le dernier verset de la Bible se trouvaient six א, qui valent 6000, le cabaliste en conclut que le monde durera 6000 ans. Le livre des Nombres déclare que Moïse avait épousé une Ethiopienne. Les scribes, scandalisés de ce fait, arrivent à prouver, par l'application de la théorie de l'équivalence des lettres et des nombres, qu'il avait épousé une belle femme. L'auteur de l'Apocalypse emploie la même méthode pour expliquer le mystère de l'Antichrist: « Ici est la sagesse, que celui qui a de l'intelligence

compte le nombre de la bête ; car c'est un nombre d'homme, et son nombre est six cent soixante-six. (XIII, 18.) Néron était le mot de l'énigme.

Un autre procédé consiste à donner à la dernière lettre de l'alphabet la valeur de la première, et ainsi de suite. Nous le retrouvons également dans l'Apocalypse (XVI, 16) où le mot mystérieux *Harmagedon* est appelé à désigner en hébreu : *Rome la grande*, Rômah hagedôlah. Pour qui comprend cette langue, le premier mot est un anagramme du second, et comme ils ont l'un et l'autre la même valeur numérique (304), il y a deux indices pour un quand il s'agit de deviner ce que l'auteur entend par *la grande ville*.

Les scribes n'avaient pas été réduits à emprunter ces procédés extérieurs à la doctrine des nombres, cultivée avec prédilection par les Chaldéens et par les Egyptiens. Tandis que nous, modernes, nous prétendons expliquer la vie dans le monde par les qualités des choses, les anciens cherchaient dans les nombres le secret des mystères de la nature. Comme leur science ne pénètre pas plus avant que la surface des choses, ce qui les frappe surtout, c'est de voir que les objets peuvent être *mesurés*, *divisés*, *comptés*. Ils voient la cause de l'ordre de l'univers dans les rapports qui règnent entre les choses. Le monde consiste en une certaine somme de quantités ; le rapport numérique établi entre elles est le principe de leur ordre et de leur régularité. Nous avons les notions de *force* et de *qualité ;* les anciens se contentaient de celle de *nombre*. L'harmonie des nombres est à leurs yeux le grand secret de l'univers ; les rapports mathématiques de chaque objet constituent son essence, son principe. L'univers entier repose sur un système mystérieux de nombres ; les corps particuliers à leur tour dépendent de la combinaison de nombres particuliers.

Cette idée de l'essence du nombre avait conduit à attribuer une importance spéciale à chacun d'eux. Dès les temps les plus anciens, le nombre sept avait passé pour le plus important et le plus saint. L'observation des phases de la lune l'avait fait passer dans les calendriers et de là dans les mœurs et dans les institutions des peuples.

Les qualités du nombre étaient tellement *actives* qu'elles déterminaient la constitution de l'univers. La somme des nombres saints s'élevait à 32 ; 22 étaient exprimés au moyen de lettres, dix par des chiffres. Ces derniers (sephirot) exprimaient la pure essence de Dieu; les vingt-deux autres, les qualités des choses. Ainsi, parce qu'il y a trois *mères* de l'alphabet, la consonne du commencement, celle du milieu et celle de la fin, on voit régner dans l'univers les trois catégories de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Cela nous explique pourquoi le nom d'une chose ne pouvait nullement être arbitraire. Il était au contraire l'expression adéquate, l'exposant de l'essence et du caractère de l'objet : le fait que certaines lettres se prêtaient à la formation d'un nom, imprimait un cachet déterminé à l'objet ou à l'individu qui le portait.

C'est en partant de cette idée que le judaïsme de notre époque en était venu à attribuer aux noms une signification profonde, mystérieuse, et à découvrir un rapport intime, une allusion à leur caractère, dans le fait que deux choses portaient le même nom. De la circonstance qu'en arabe le Sinaï et Agar sont désignés par le même nom, St. Paul conclut que la loi du Sinaï engendre des esclaves comme la servante d'Abraham. Le successeur de Caligula s'appelle Claude, *celui qui retient*, cela signifie que l'empereur de ce nom empêche la venue de l'antichrist, *qu'il le retient* et y met obstacle. (Voir encore Math. II, 23; Jean IX, 7.) Toutes ces observations avaient une importance extrême, car, bien loin d'être considéré comme un vain son, le nom était la base mystérieuse de laquelle l'objet nommé tirait son essence et sa vie. « A celui qui vaincra..... je lui donnerai un caillou blanc, et sur ce caillou sera écrit un nouveau nom, que nul ne connaît, sinon celui qui le reçoit. » Le Messie également porte « un nom écrit que nul ne connaît que lui seul. » (Apoc. II, 17; XIX, 12.)

Si l'univers s'explique par le caractère des lettres, c'est-à-dire des nombres, il en résulte que les nombres sont également la loi et la mesure des événements de la vie privée et de l'histoire. Quiconque connaît cette loi sait ce qui doit arriver. La cabale déduit l'avenir du règne de Dieu de la nature même des nombres.

Cet usage était aussi ancien que la croyance à l'importance des nombres. Esaïe déjà annonce à Tyr un châtiment de 70 ans et Jérémie prédit aux Juifs un exil de même durée. C'est que le nombre sacré 7 devait être répété 10 fois, car la décade désigne l'accomplissement, l'achèvement des temps, après lequel un siècle nouveau (*Eon*) commence. Par respect pour la prophétie de Jérémie, et en conséquence de l'importance attachée au nombre 7, à partir de ce moment, le nombre 70 se trouve à la base de toute supputation des années. Dieu lui-même, en établissant le sabbat, n'a-t-il pas placé le nombre 7 à la base de son royaume ? Il peut sans doute être multiplié, étendu, mais l'histoire est toujours tenue d'y revenir. Ainsi dans Daniel, les 70 ans deviennent 70 *semaines* d'années, c'est-à-dire 70 × 7, qui doivent s'écouler avant l'arrivée du Messie. L'auteur connaît aussi à merveille la durée des souffrances des derniers jours, c'est en effet celle d'un nombre malheureux, 3 $^1/_2$, la moitié du nombre sacré 7. (Dan. VII, 25; VIII, 14.)

C'est en faisant l'application du même principe que Jean fixe la date du retour de Christ. Le livre des destinées a sept sceaux, dont six appartiennent au passé, tandis que le septième vient d'être ouvert. Ce septième sceau se subdivise à son tour en sept trompettes, dont la septième donnera le signal du jugement sur Jérusalem inconvertie. Jérusalem sera foulée aux pieds par les gentils durant 3 $^1/_2$ ans, après quoi viendra le combat décisif, et les sept trompettes pour le châtiment du monde. Le temps se rapporte au nombre des empereurs romains. Ils doivent déjà être sept, parce que l'histoire du royaume a ce nombre pour base; et puis Rome n'est-elle pas bâtie sur sept collines ? Le sixième (Galba) règne déjà ; le septième ne saurait régner longtemps, car après lui doit reparaître le cinquième, dont le nombre est 666, Néron-César, l'antechrist, qui doit précéder la venue du Messie. (XVII, 10; XIII, 3; XII, 18.)

Matthieu part aussi du principe que l'histoire est dominée par la loi des nombres. « Ainsi toutes les générations, depuis Abraham jusqu'à David, sont quatorze générations ; et depuis David jusqu'aux temps qu'ils furent transportés à Babylone, quatorze générations ; et depuis qu'ils eurent été transportés à

Babylone jusqu'au Christ, quatorze générations. » (I, 17.) Partant du même principe, Luc et Jacques font durer 3 $^1/_2$ ans la sécheresse envoyée par Elie, bien que le livre des Rois n'en parle pas. (Luc IV, 25; Jacq. 5, 17; 1 Rois XVIII, 1.) Josèphe expliquant Daniel IX, 27 déclare, toujours d'après le même principe, que le temple sera détruit dès qu'il deviendra carré. Le nombre quatre désigne en effet le monde, le contraire du sanctuaire. Aussi le temple dut-il être détruit dès que les zélotes, en démolissant la forteresse Antonia, en eurent fait un édifice à quatre côtés. Le temple appelé à être un symbole du ciel, avait été construit d'après certains rapports numériques qui avaient une valeur symbolique. Son architecture n'était pas d'une harmonie qui pût plaire à l'œil, mais elle observait des proportions symboliques, réglées par les lois du nombre sacré. Aussi le temple ne fut-il jamais beau, mais il fut toujours irréprochable au point de vue théologique.

Il importe de se rappeler constamment ce principe fondamental pour comprendre les images souvent grotesques qui se trouvent dans Daniel, dans le livre d'Hénoc et particulièrement dans l'Apocalypse. L'agneau placé près du trône de Dieu a sept cornes et sept yeux pour représenter sa toute-puissance et sa toute-science. Satan a sept têtes pour symboliser les sept empereurs; les églises de l'Asie mineure sont représentées par sept chandeliers. La beauté n'est pas seule sacrifiée aux exigences de cette symbolique des nombres, le fond éprouve le même sort. Josèphe a distribué très inégalement ses matériaux pour arriver à nous donner en sept livres l'histoire de la guerre des Juifs. C'est le nombre trois qui règne dans le récit de la tentation et dans celui de la passion, tandis que les généalogies, le discours sur la montagne et les paraboles sont régis par le nombre sept. L'auteur a même supprimé quatre rois pour arriver à trois séries égales de quatorze membres. L'Apocalypse fait tout rentrer dans le cadre de 7×7.

Toutes ces théories sur les noms se traduisaient en conséquences pratiques. Comme les chiffres qui les formaient désignaient les rapports d'un monde supérieur servant de base à celui-ci, on conçoit qu'on attribuât un grand pouvoir au nom

des êtres puissants. De là à supposer qu'on mettrait en mouvement les êtres supérieurs en prononçant leur nom, leur nombre, il n'y avait qu'un pas. Il fut franchi. On possédait une doctrine secrète fixant la hiérarchie des esprits et des anges, ainsi que la manière de les conjurer. Naturellement ceux qui étaient au courant de cet art ne pouvaient manquer d'en faire usage. Du moment où la connaissance des nombres saints révélait l'avenir, pourquoi n'aurait-elle pas conféré un certain pouvoir sur le présent? On eut donc de puissants talismans, des amulettes protectrices, des formules mystérieuses pour accomplir des miracles, guérir des maladies, chasser des démons. Parmi tous ces talismans de la théurgie, le nom de Dieu inconnu au vulgaire, était le plus puissant. Bien compté, il permettait aux magiciens initiés à la cabale de faire descendre la lune du ciel, d'entr'ouvrir les abîmes de la terre.

Dans tout l'empire romain, les Juifs passent pour des conjurateurs d'esprits, des magiciens et des mathématiciens, qu'on confond à divers égards avec les Chaldéens. Il est souvent parlé dans le Nouveau Testament de livres de magie dont l'usage est défendu aux églises. (Act. VIII, 9; XIII, 6, 8; XIX, 19; Math. XII, 27; Marc IX, 38; Gal. V, 20; Col. II, 20; 2 Tim. III, 13.) Josèphe au contraire tire gloire du fait que ses compatriotes exercent un certain pouvoir sur les esprits.

Une autre idée du temps favorisait beaucoup cette science superstitieuse. Depuis l'époque des Perses, rien ne préoccupait autant l'imagination des simples, surtout en Galilée, que l'action des démons. On entendait par là certains esprits méchants qui, d'après le livre de Tobie et nos évangiles, agacent, tourmentent et perdent les hommes. Selon le livre d'Hénoc, ces démons seraient les âmes de ces géants, issus du mariage des anges avec les filles des hommes. On mettait sur leur compte toutes les maladies des hommes et des animaux, impossibles à expliquer : les troubles de l'intelligence, l'épilepsie, les accidents. En général on expliquait par l'intervention des démons tout état psychologique dans lequel l'homme était privé de sa liberté, entièrement ou en partie. L'arrêt de l'activité personnelle paraissait réclamer l'action d'êtres personnels.

La plupart des maladies étant attribuées à la possession, leur guérison était dévolue à l'exorcisme, pratiqué par les scribes, qui étaient versés dans la science de ces noms sacrés ayant le privilége de troubler les démons. A cela venaient s'ajouter des gesticulations, l'emploi de plantes mystérieuses et de parfums. L'important était que le démon fût chassé pour toujours, ce qui ne pouvait guère avoir lieu par suite de la nature exclusivement psychique du remède.

On dira peut-être que cette manière irrationnelle de guérir aurait dû la faire bientôt tomber en discrédit. Mais la médecine populaire n'a-t-elle pas partout le même caractère ? L'influence incontestable des impressions spirituelles sur l'organisme explique assez qu'une nation, dont l'imagination s'était très développée, se soit contentée de ces moyens qui pouvaient être souvent efficaces. C'était d'autant plus facile, que la médecine scientifique ne paraît pas avoir procédé d'une manière beaucoup plus rationnelle.

Quel contraste entre le peuple juif et tous ses voisins ! Sur la côte, on manufacture des étoffes de laine, on fabrique du verre, on prépare la pourpre ; dans le nord on arme des vaisseaux pour régner sur la Méditerranée ; on impose des tributs sur le chemin des caravanes ; dans le sud fleurit un commerce étendu, qui a su mettre en peu de temps à profit tous les avantages résultant de l'organisation romaine. Le Juif, lui, est occupé à discourir dans ses écoles touchant sa loi ; il ne se reconnaît qu'une seule mission : se conformer de son mieux à l'idée théocratique, pour amener la réalisation d'une promesse qui n'est pas de ce monde.

Aussi est-ce sur des principes religieux que se séparent les partis qui divisent la nation. Nous retrouvons en son sein l'inévitable et universelle opposition de l'esprit conservateur et de l'esprit réformateur. Les sadducéens représentent la propriété, le pouvoir, la loi, la stabilité. Ils appartiennent aux classes supérieures, aux familles sacerdotales, qui ont entre leurs mains les principales fonctions du temple. Ce n'est pas à dire que cette aristocratie du temple se distinguât par un zèle brûlant pour les fonctions qui absorbaient son temps. Son arbre

généalogique ne renfermait pas uniquement des grands prêtres, mais aussi des apostats et des traîtres. Les dévots rigides trouvaient que les sadducéens se préoccupaient par trop des aigles romaines et de l'aspect général du monde à cette époque.

La victoire définitive remportée sur les Syriens, les anciens ennemis de leur race, avait exercé une profonde influence sur les Juifs. Les plus beaux actes d'héroïsme ne s'étaient-ils pas conciliés avec l'observation stricte du sabbat? Ne s'était-il pas trouvé des hommes pour souffrir le plus cruel martyre, plutôt que de violer les prescriptions touchant la nourriture? De là un grand zèle pour tout ce qui était extérieur. Ainsi était née une piété méticuleuse, extérieure et formaliste, dont nous connaissons déjà les maximes étroites. Ce qui durant la guerre avait été de l'héroïsme ne fut plus dans la paix qu'une étroitesse intolérable. Il était d'ailleurs impossible que la masse du peuple se conformât aux innombrables exigences des rabbins. A mesure qu'on revenait au commerce et à l'industrie, un peuple situé sur le chemin des nations et entouré de païens pouvait difficilement satisfaire à toutes les exigences des lois cérémonielles. La lutte contre les Syriens avait été sans contredit une rude école dans laquelle on avait appris la fidélité à la loi. Mai avec le temps ce zèle alla se refroidissant, une faible minorité apporta seule dans l'observation des prescriptions légales la rigueur des jours de foi et d'exaltation. Elle se recruta probablement dans les rangs des hommes dont le pieux enthousiasme avait assuré la victoire. Ils se serrent maintenant autour des écoles afin de faire pénétrer dans la pratique de la vie leur manière rigoureuse d'entendre la loi. Plus ils prennent leur mission au sérieux, plus ils se voient contraints d'éviter tout contact avec une multitude qui, d'après leurs idées, ne sort pas d'un état de souillure permanent. Ainsi naît le parti des séparés, des pharisiens. Ces hommes de la stricte observance ont beau sentir qu'ils représentent le vrai Israël, le pouvoir est de fait en d'autres mains. Les oligarques, qui pendant la guerre ont scandalisé les fidèles par leur conduite douteuse, n'en demeurent pas moins les premiers en dignité, grâce au sang sacerdotal, au prestige de leur nom, en vertu même de

ces antiques lois de la théocratie qu'ils ont foulées aux pieds.

Ainsi s'explique l'inimitié profonde entre les chefs fanatiques de la synagogue, et la fière oligarchie du temple. Ce qui n'avait été dans l'origine qu'une différence de tempérament avait provoqué la formation de deux partis hostiles. L'idéal des pharisiens n'aurait en effet pu se réaliser que par le concours du parti sadducéen, en possession du pouvoir.

Les sadducéens s'en tinrent strictement à ce qui était écrit: il n'y avait pas d'autre moyen d'échapper aux exigences croissantes des rabbins de village par lesquels ils n'entendaient nullement se laisser dicter des lois. Ce n'était pas l'attitude d'un rationalisme honteux, réduisant sa foi à un minimum, mais celles de conservateurs, d'hommes élevés en dignité qui, en face des subtilités démocratiques, et des exagérations d'une école exaltée, accentuaient l'état *légal*. Il ne s'agissait pas d'opter entre la foi et l'incrédulité: de part et d'autre on était plutôt trop fier de son orthodoxie. Les sadducéens ne pouvaient se proposer de renverser la théocratie à laquelle ils devaient leur position, leur dignité, leur existence. Enfin les controverses théologiques des deux partis, conservées dans la mischna, montrent assez que ce n'était pas de cela qu'il s'agissait. Les sadducéens relèvent toujours la lettre de la loi, les priviléges du temple, la gloire du sacerdoce; les pharisiens mettent en avant les traditions des rabbins, les intérêts populaires; ils prétendent que les cérémonies religieuses possèdent une valeur objective en elles-mêmes, indépendamment de la personne du prêtre qui les accomplit.

A première vue, on pourrait croire qu'il ne s'agissait que d'une hostilité inévitable entre des hommes pratiques, des fonctionnaires, et des docteurs, des gens d'école. Mais il y avait une manière différente de concevoir le monde, qui donnait aux querelles des deux tendances une haute portée historique. Ce qui soutenait le zèle des pharisiens, c'était l'idée d'une récompense promise dans le règne du Messie ou après la résurrection des morts à tous ceux qui auraient fidèlement observé la loi. Les sadducéens se riaient de ces espérances; en possession du monde présent, ils ne voulaient pas entendre parler d'une vie à

venir, dont la loi ne disait d'ailleurs rien. Le bien devait être fait pour lui-même, en dehors de toute préoccupation de récompense. Et puis, pas plus que leurs pères, ils ne croyaient à l'accomplissement des promesses des prophètes. Il ne pourrait plus être question de liberté humaine, si la marche de l'histoire était ainsi réglée à l'avance. Dans ces controverses, les pharisiens étaient synergistes; les esséniens niaient toute idée de liberté; tandis que les sadducéens, s'appuyant sur les déclarations précises de l'Ancien Testament, soutenaient que chaque homme a son sort en sa main.

L'esprit de l'époque était favorable au pharisaïsme. Et puis, le peuple n'aime-t-il pas toujours une religion sévère et rigide dans ses pratiques, pourvu que la récompense en perspective soit proportionnée à ce qu'on fait? De plus, les pharisiens vivaient plus près du peuple; tandis que les sadducéens, en vrais aristocrates, se tenaient dans un isolement qui ne pouvait les faire aimer. Ceux-ci transigeaient avec Rome, tandis que les premiers entretenaient la haine populaire contre le joug étranger. Somme toute, le peuple suivait les pharisiens, mais en se raillant à l'occasion de leurs exagérations ridicules. L'éloquence de la synagogue l'avait emporté sur l'éclat du temple, les chefs d'école sur les fonctionnaires; mais c'était pour creuser un profond abîme dans lequel allaient disparaître et le temple et l'école.

Les esséniens étaient également sortis du mouvement national qui avait provoqué la guerre de l'indépendance. Tout aussi zélés pour la loi que les pharisiens, ils estimaient qu'il fallait se retirer dans la solitude pour réaliser leur idéal de pureté légale. Les pharisiens leur produisaient l'effet d'esprits légers, superficiels, fort peu dignes du nom de *séparés*. Quant à eux, vivant dans des cavernes, ils avaient les allures de gens fatigués de la vie, se préparant pour le délogement plutôt que pour le royaume de Dieu. Ce n'était pas le désir de faire pénitence, mais le besoin de se purifier, qui les avait conduits dans la retraite. Leur inspiration ne venait pas du judaïsme authentique, mais des idées dualistes des Perses, qui regardaient la matière comme le principe du mal et du péché. De là tou-

tes leurs pratiques ascétiques, espèce de prélude de ce qui devait faire son apparition plus tard dans le sein de la chrétienté. Etendant aux animaux la défense de tuer, les esséniens ne se nourrissaient que de légumes. Leur vie en commun les avait conduits à adopter la communauté des biens. Pour arriver à entretenir des rapports immédiats avec Dieu, ils s'étaient lancés dans toutes les pratiques de l'ascétisme. Il s'agissait de mériter le royaume messianique, de le faire en quelque sorte descendre du ciel au moyen de pratiques agréables à Dieu, car on croyait généralement que les péchés du peuple empêchaient la manifestation du Messie. L'expérience personnelle des esséniens leur garantissait l'excellence de cette méthode. N'avaient-ils pas parmi eux des hommes qui prophétisaient, des jeunes gens qui avaient des songes? Toute l'histoire future d'Israël se découvrait à l'œil intérieur dès qu'il avait atteint un certain degré de pureté. Les expériences que la société avait faites, les visions qui avaient été accordées à quelques privilégiés, tout cela formait une science occulte, consignée dans les livres de la secte. Elle portait sur les anges et sur les forces secrètes de la nature.

La disposition incontestable des esséniens à la vie intérieure autorise à voir dans leur communauté l'aurore du christianisme. Ils ont beau insister sur la pureté extérieure dont ils exagèrent la portée, on sent que pour eux la sainteté consiste dans une disposition intérieure du cœur. En dépit de leurs idées sur la matière, c'est bien chez eux qu'il faut aller chercher tout ce que le peuple juif a produit de mieux, en fait de moralité, dans le dernier siècle de son existence. Leur ascétisme a beau être grossier, ils ne se l'imposent pas en vue d'une récompense extérieure comme les pharisiens; ils aspirent avant tout à cet équilibre, à ce calme parfait de l'âme, qui permet d'entendre la voix des révélations divines. Pour la première fois, la religion se propose de transformer l'homme intérieur; c'était là une grande pensée. Ce qui préoccupait en tout premier lieu les esséniens, ce n'était ni la théocratie, ni le temple, ni la politique, mais la nouvelle naissance, la circoncision du cœur. Ce n'est donc pas par leurs institutions que ces solitaires se rap-

prochent du christianisme, mais par l'esprit de recueillement et de prière, qui réclame une consécration journalière de la vie entière.

II. *La domination romaine.*

L'état de tension extraordinaire des esprits qui caractérise l'époque du Nouveau Testament avait été provoqué par le choc de deux peuples appartenant à deux pôles à tous égards opposés. Le Romain obéit à une logique impitoyable; le Juif est animé d'un enthousiasme religieux intraitable. Au premier abord, on peut croire qu'il n'est question que d'une guerre de frontières, mais dès que ces deux puissances sont entrées en lutte, on ne tarde pas à s'apercevoir que toute paix est impossible. Quand, après la victoire de Pompée, Rome veut s'assimiler la Judée, elle provoque une résistance qu'elle n'avait rencontrée nulle part ailleurs.

C'est que l'histoire des derniers siècles avait appris au Juif à placer le souverain bien dans l'observation de ses usages traditionnels. En le faisant, il confère à son pays un caractère sacré. Ce n'est pas avec l'œil d'un patriote, mais avec celui d'un homme profondément religieux qu'il contemple son pays. En mettant le pied dans la ville sainte, les gentils commettent un sacrilége. Leur présence suffit à elle seule pour attirer les châtiments de Dieu.

Pour comble de malheur, ces deux nationalités ne sauraient se comprendre. Le Romain est terre-à-terre, logique et pratique; le Juif vit exclusivement pour un idéal qui ne saurait être compris que comme partie intégrante d'une conception générale de l'univers. Dès qu'on ne consentait pas à se placer à leur point de vue, les pratiques et les préoccupations des Juifs devaient apparaître comme un tissu de rêveries, toutes plus absurdes les unes que les autres. Il va sans dire qne les Romains n'avaient aucune disposition à la condescendance. Pompée avait commencé par profaner le temple; ses successeurs n'avaient épargné aux Juifs aucune des humiliations qu'en-

traîne la défaite. Rome avait placé sur le trône de Judée un ami des Samaritains, le meurtrier de la dynastie des Maccabées; ses procurateurs avaient pressuré le peuple au delà de toute mesure. Comment les rabbins n'auraient-ils pas reconnu dans Rome cette bête dont Daniel avait fait une si terrible description?

A cette haine religieuse correspondait chez les vainqueurs des sentiments de mépris et d'antipathie datant de loin et qui n'avaient fait qu'augmenter. Les Juifs, vendus comme esclaves et dispersés dans l'empire romain, avaient contribué à augmenter et à propager la répulsion générale que leur nationalité provoquait. Ces bizarres serviteurs, avec les étranges scrupules de tout genre qui ne leur permettaient pas de prendre la même nourriture que les autres, étaient plutôt un embarras qu'une ressource dans une famille. Il faut voir les idées fantastiques, que des hommes comme Tacite se faisaient de leur origine, de leur histoire et de leurs usages. L'historien romain rapporte qu'ils sont natifs du mont Ida en Crète, ainsi que le montre leur nom d'Idæi, dont l'addition barbare d'une lettre a fait *Judæi*. Il cite l'opinion de ceux qui ont confondu le culte de Jéhoval avec celui de Bacchus, et cela, entre autres raisons aussi concluantes, parce qu'il y a une vigne d'or sur la porte de leur temple. Les Romains en étaient venus à tenir les Juifs pour des athées, simplement parce que cette religion, à laquelle l'Israélite consacrait sa vie entière, était sans analogie avec le polythéisme. Tacite est sans sympathie pour les hommes prêts à subir la mort, plutôt que de tolérer un buste de Caligula dans leur sanctuaire.

L'opposition des Juifs n'était pas à ce point systématique. Bien que la discipline et l'administration romaine parussent intolérables aux orientaux, cela ne les empêchait pas d'éprouver un grand respect pour les faits et gestes des maîtres du monde. Mais Pompée avait envenimé les rapports lorsqu'après s'être emparé de la Palestine par trahison et avoir profané le sanctuaire, il avait traîné à Rome, chargée de chaînes, la famille royale qui s'était jetée entre ses bras en toute confiance. Le règne d'Hérode le grand et celui d'Archélaüs avaient, il est vrai,

fait désirer aux Juifs d'être incorporés à l'empire romain ; mais l'incompatibilité des deux nationalités éclata alors plus fortement que jamais. On se demanda s'il était permis de payer à César un tribut qui n'était dû qu'à Jéhovah. Chaque bureau de péage, à moins de se transformer en champ de bataille, devint une pierre de scandale sur laquelle la fidélité à la loi venait échouer.

Ajoutons que le système des impôts n'était pas le côté brillant de l'administration romaine. Une oppression accompagnée de vexations de tout genre venait en aide aux scrupules de conscience. D'après le témoignage de Tacite, il régnait vers l'an 17, non-seulement en Judée mais aussi en Syrie, un mécontentement au sujet des impôts qui prenait le caractère le plus menaçant. On trouve dans les récits évangéliques de nombreux traits qui témoignent de cette détresse économique du pays. Il n'est question que d'exacteurs impitoyables et de débiteurs insolvables, courant le risque d'être vendus avec leur femme et leurs enfants; des constructions demeurent inachevées faute d'argent; pour mettre sa fortune à l'abri de toute atteinte, un négociant la place sur une perle de grand prix; en creusant la terre, on trouve des trésors que le propriétaire a voulu soustraire à l'avidité des collecteurs d'impôts; les accapareurs, au lieu de faire porter le blé sur les marchés, élargissent leurs magasins. La division de la propriété a augmenté la misère: il ne peut plus être question d'employer des charrues; la bêche suffit pour cultiver ces lopins de terre; le père de famille ruiné se demande ce qu'il fera, ne pouvant se décider ni à travailler de ses mains, ni à mendier; la détresse financière engendre l'usure; les banques d'échange fleurissent; en peu de temps le capital d'un spéculateur rapporte cinq, dix fois sa valeur. (Luc VII, 41, 14; VI, 34; XII, 58; XVI, 6, 7; XIV, 29; Math. XIII, 44, 45; Luc XII, 16, 3; XIX, 23; XIX, 13.)

La ruine matérielle vient donc attiser la haine religieuse; retirés dans les montagnes, les bandits qui se recrutent journellement de débiteurs insolvables, dont la demeure a été vendue, n'ont pas de peine à lancer le peuple dans des entreprises téméraires contre les Romains transgresseurs de la loi.

Aujourd'hui c'est la sainteté d'une fête solennelle qui a été compromise parce que les gentils gardent les ornements du grand prêtre dans leur forteresse; demain on découvrira des étendards romains dans Jérusalem, quelques emblêmes païens dans le temple, un ex-voto dans la forteresse de Sion, tout autant de choses qui souillent le pays et provoquent la révolte. Tantôt le bruit court qu'un procurateur a porté la main sur le trésor sacré, qu'un soldat a déchiré le livre de la loi, qu'un païen a pénétré dans la partie du temple interdite, qu'un autre s'est mal comporté dans le sanctuaire. Josèphe a eu soin de rapporter ces divers traits parce qu'ils provoquèrent souvent des tumultes qui coutèrent la vie à des centaines, à des milliers de personnes.

Et cependant ce ne sont là que des étincelles donnant une faible idée du feu qui couvait sous la cendre, si l'on en juge d'après les livres religieux, composés à cette époque. Tout le monde attendait l'avénement prochain du Messie, comme on le voit par les « *Bénédictions d'Hénoc.* » Les images et les tableaux de ce livre, publié environ quarante ans avant la domination romaine, étaient devenus populaires du temps de Jésus, à en juger par les allusions fréquentes des récits évangéliques. Si les disciples éprouvent le besoin de se distribuer les places dans le royaume du Messie, ce n'est pas de leur maître qu'ils ont pris cette idée. L'eschatologie détaillée de l'Apocalypse suppose également que l'auteur était familiarisé avec les opinions d'Hénoc. Le livre de Daniel était un des plus lus de l'époque: tout le monde avait compris qu'il entendait désigner le Messie sous le titre « du fils de l'homme. » A ces vieux livres respectés de tous, venaient s'ajouter des prophéties nouvelles, comme « *Les psaumes de Salomon* » qui développent le même thème. L'attente est si générale et si intense qu'on découvre des allusions au Messie dans des passages qui n'en renferment pas; les rabbins vont jusqu'à dire que toutes les prophéties n'annoncent rien d'autre que les jours du Messie. Philon lui-même, qui de tous les contemporains était peut-être le moins porté à se préoccuper du Messie, ne peut se dispenser d'en parler plu-

sieurs fois. Le livre des *Jubilés*[1] est très explicite. Il n'y a pas jusqu'à Josèphe, qui ne laisse apercevoir sa foi aux espérances messianiques, à travers tous les ménagements que son métier de courtisan lui impose.

Et il ne faut pas croire que ce fussent là des traditions renfermées dans l'enceinte des écoles. Les historiens romains déclarent expressément que c'est dans leurs espérances messianiques, que les Juifs, lors de la dernière lutte, ont puisé l'assurance de la victoire finale. Nos récits évangéliques supposent souvent chez le peuple l'attente prochaine d'un Messie personnel. (Math. XI, 2, XVII, 10, XXVII, 11; Luc II, 25, 38; Marc XV, 43; Luc XXIV, 21; Act. I, 6.)

Cette espérance était si vive et si générale qu'on devait être tenté de travailler à sa réalisation. Chacun se disait que si Dieu voulait accomplir enfin ses promesses, il n'y avait pas un moment à perdre. Judas le Gaulonite entend réaliser les doctrines messianiques des pharisiens; Theudas se propose de passer le Jourdain à pied sec, pour aller contempler dans le désert la manifestation du Messie. « Fais seulement un signe, » dit le peuple impatienté, à un prophète qui lui donne un rendez-vous sur la montagne des Oliviers pour voir s'écrouler les murailles de Jérusalem, devenue païenne. La détresse augmentant, l'exaltation devient plus grande. Les prophètes abondent pendant le

[1] Ce livre donne une histoire détaillée du monde, depuis la création jusqu'à Moïse. Son but est de bien fixer la chronologie de cette époque; de résoudre plusieurs problèmes difficiles, qui se posent en lisant la Genèse et l'Exode; de raconter en détail certains faits, qui n'y sont qu'indiqués, et de faire remonter jusqu'aux temps des patriarches certains usages (sabbat, fêtes, circoncision, ordonnances alimentaires), et certaines idées d'une origine plus récente. — La marche du récit est rigoureusement chronologique : tout est divisé et subdivisé en *Jubilés*, semaines d'années et années. De là le titre de *Jubilés* τὰ Ἰωβηλαῖα. Ce livre est aussi appelé quelquefois l'apocalypse de Moïse, ou aussi la λεπτὴ Γένεσίς, τα λεπτα τῆς Γενέσεως. — On trouve réunies dans cet écrit une foule de légendes, qui ont passé plus tard dans des livres juifs ou chrétiens. Cet ouvrage, sensiblement plus étendu que la Genèse, doit avoir été composé dans le premier siècle de notre ère, ou peut-être dans le dernier avant Jésus-Christ. L'ancienne église en faisait un grand usage. Le texte hébreu et la version grecque s'étant perdus, l'ouvrage a été retrouvé dernièrement dans une traduction éthiopienne et traduit en allemand, par A. Dillmann, dans les *Annales* d'Ewald, 1849-1851.

dernier siége de Jérusalem ; les murailles du temple sont déjà ébranlées, qu'un d'entre eux réunit encore six mille personnes dans ses parvis extérieurs pour contempler le signe du Messie.

Tous ces hommes ne se proposent encore que de forcer la main à Jéhovah, pour en obtenir le prompt envoi du Messie. D'autres, comme Barkochba, s'attribuent ouvertement le titre de Messie. Quiconque se sent le courage de travailler au salut de son peuple doit se demander, s'il ne serait peut-être pas le prophète promis. La chose est si fréquente que le chapitre XXIV de St. Matthieu rend attentif au danger de pareilles séductions.

Qu'on ne dise pas que tous les hommes qui déployèrent ainsi l'étendard du Messie étaient séduits ou séducteurs. Ils étaient simplement de leur temps ; ils n'étaient pas plus trompés que ne l'est chacun de nous par le milieu dans lequel il vit. Tout au plus se faisaient-ils illusion sur l'étendue de leur pouvoir. On n'a nul droit de qualifier du titre de charlatans des hommes qui prouvent, au péril de leur vie, leur pouvoir de faire des miracles.

Quoi qu'il en soit, parmi tous ceux qui se donnaient pour le Messie, un seul pouvait l'être réellement. Le fait de sa naissance dans ce moment-là prouve, avec une clarté sans pareille, l'intervention d'une puissance supérieure dans le cours des choses de ce monde. Le miracle ne consiste pas dans le fait que Jésus se soit donné pour le Messie, mais dans la circonstance qu'il soit né précisément à cette époque-là. En trouvant bon d'envoyer le rénovateur de l'humanité justement au sein de ce peuple, et précisément à cette époque, la Providence a reconnu, légitimé pour siennes les promesses faites pendant mille ans par les prophètes. Il est bien vrai qu'elle a tenu sa parole autrement qu'on ne s'y attendait, mais elle l'a cependant tenue. En le faisant elle a justifié tout le développement de l'Ancien Testament comme voulu de Dieu ; elle a donné la pleine certitude que l'idée qu'un peuple entier avait portée longtemps dans son cœur, comme ce qu'il y avait de plus saint et de plus précieux, n'était pas un pur jeu de l'imagination.

A la demande des pharisiens, Pompée abolit la royauté que se disputaient deux frères de la famille des Maccabées et nomma

Hyrkan souverain sacrificateur, tétrarque avec le titre de *socius atque amicus populi Romani*. César augmenta les priviléges des Juifs et conserva cette forme de gouvernement, mais en confiant l'administration civile à Antipas qui devint ainsi, en l'an 47 avant J.-C., le fondateur de la dynastie iduméenne. Il mourut bientôt empoisonné dans un repas chez Hyrkan, mais il eut un digne successeur en son fils Hérode déjà procurateur de la Cœlésyrie. Celui-ci, avant de supplanter entièrement les Maccabées, s'introduisit dans leur famille en épousant Mariamne petite-fille d'Hyrkan et fille d'Alexandra. Obligé de s'enfuir devant les Parthes, qui avaient envahi la Judée et donné le trône à Antigone de la famille des Maccabées, Hérode revient de Rome avec le titre de roi et se met vigoureusement à la conquête de son pays. Il ne le soumit qu'à la suite d'une longue et terrible guerre qui se termina par le siége de Jérusalem. Comme il fallut compter avec Antoine, qui exigea un tribut considérable, pour sa part des dépouilles, Hérode n'eut d'autre ressource que de transporter les pratiques romaines dans la Judée épuisée et couverte de ruines. Quarante de ses adversaires furent mis à mort et leurs biens confisqués. Il fallait à tout moment pressurer un pays déjà épuisé pour répondre aux exigences incessantes de Cléopâtre. On allait jusqu'à visiter les cercueils qui sortaient de Jérusalem pour s'assurer s'ils ne recelaient ni des pierres précieuses, ni de l'or.

Hérode subissait les conséquences de ses crimes, dont ses complices n'entendaient pas lui laisser savourer les fruits. Il sentait bien qu'il ne pouvait se concilier les Juifs qu'en observant leur loi, mais celle-ci condamnait sa position. Il tenait son pouvoir de Rome; il avait sacrifié à Jupiter Capitolin pour témoigner sa reconnaissance d'avoir reçu la couronne de David. Afin de se donner un air de légitimité, il s'était allié à la famille des Maccabées. Mais il n'avait réussi qu'à se faire des parents de ses ennemis mortels. Il fallut accumuler crime sur crime pour essayer de sortir de cette fausse position. Hérode commence par faire périr Aristobule, père de sa femme Mariamne, et par emprisonner sa belle-mère. Il faut ensuite tenir tête à Cléopâtre qui, profitant des faiblesses d'Antoine,

ne vise à rien moins qu'à placer tout l'Orient sous le sceptre de l'Egypte. Heureusement le roi des Juifs sut trahir Antoine (comme il avait déjà trahi Pompée, César, Cassius) à temps, pour se préparer un bon accueil de la part d'Octave. A peu près tous les pays qui avaient appartenu à la monarchie des Maccabées, se trouvèrent de nouveau réunis à la couronne de Judée.

Le règne d'Auguste fut éminemment favorable à la Palestine, du moins sous le rapport économique. Elle ne jouit pas seulement de la paix générale assurée au monde romain; mais, quoique indépendante, elle fut au bénéfice des nombreuses améliorations qui résultèrent du régime impérial. Suivant l'impulsion de tous les autres vassaux qui imitaient Auguste, Hérode ouvrit des routes et construisit de magnifiques édifices; la Judée eut ses cirques et Jérusalem son théâtre. Comme les pharisiens murmuraient, il fallut prendre des mesures de sûreté générale et construire en abondance des forts et des châteaux. La frontière d'Arabie en particulier fut couverte par de nombreuses forteresses. La cour d'Hérode eut même ses savants et ses littérateurs dans la personne de deux frères venus de Damas. L'un d'eux, Nicolas, était naturaliste; il avait écrit sur la géographie et correspondu avec Auguste au sujet de nouvelles espèces de dattes récemment découvertes. Il avait même commenté la métaphysique et quelques autres ouvrages d'Aristote. Une tragédie de sa façon, *La chaste Susanne,* fut représentée sur le théâtre de Jérusalem. Il avait aussi écrit une histoire du monde en 144 livres. Ce savant était en outre un sophiste des plus habiles qui dut maintes fois faire le voyage de Rome pour plaider, en avocat des plus retors, les nombreux procès de son maître. L'autre frère, Ptolémée, était chancelier d'Hérode. Sa mission l'appelait à contenir de son mieux les passions de son maître, et à veiller à l'éducation de ses fils. Les scribes appelaient ce cercle de parasites, les prosélytes de la table royale.

Ce qui conférait une très grande importance à Hérode, aux yeux d'Auguste, c'est que ce général habile, ce politique consommé était l'homme qu'il fallait pour garder le désert d'Arabie et l'Euphrate, les frontières les plus faibles de l'empire. Le roi des Juifs rendit un service signalé à l'empereur en sauvant

d'une complète destruction une armée romaine qui s'était témérairement engagée dans une expédition scientifique et mercantile, en vue de découvrir le plus court chemin entre la Haute Egypte et l'Arabie heureuse. Auguste prit la résolution de ne plus rien faire en Orient sans demander conseil à Hérode. Les fils que celui-ci avait eus de Mariamne, furent envoyés à Rome; l'empereur se les fit présenter, s'intéressa à leur éducation et promit de les reconnaître comme héritiers du trône de Judée. En attendant, on arrondit les possessions d'Hérode en lui donnant les contrée du Liban jusqu'à la mer et d'autres provinces importantes. Les fonctionnaires romains reçoivent ordre de ne rien faire sans l'approbation du roi des Juifs, qui devient ainsi le représentant d'Agrippa dans les provinces orientales et le plus grand monarque de toute l'Asie en deçà de l'Euphrate. L'Iduméen plein de reconnaissance fait construire aux sources du Jourdain un temple en marbre blanc en l'honneur d'Auguste, un autre en Samarie, tandis que Jérusalem se couvre de palais dans le style des édifices grecs et romains. Césarée dont le grand port avait demandé douze ans de travail, en eut bientôt un second entouré de quais magnifiques, de bazars élégants, de basiliques spacieuses et d'hôtelleries pour les marins. En arrivant par mer, on apercevait de loin un temple avec la statue colossale d'Auguste comme *Zeus Olympius*.

Ce qui consolait un peu les Juifs, c'est que tout cela se passait en Samarie. Toutefois la Judée proprement dite avait aussi sa bonne portion de mausolées, de cénotaphes, etc., portant tous des noms romains, à tel point qu'un étranger aurait pu se croire en Italie. Le trésor d'Hérode était inépuisable. Les villes païennes du voisinage devaient à sa munificence des cirques, des aqueducs, des théâtres; partout où il se célébrait des jeux, on pouvait compter sur des prix envoyés par le roi Hérode. Les jeux olympiques auraient été abandonnés sans une fondation due à sa munificence. C'était à croire que le trône de David n'était là que pour faire refleurir le paganisme.

Les Juifs devaient être d'autant plus blessés que le roi n'avait pas embelli une seule ville juive, déclarant ouvertement ne s'intéresser qu'à ses sujets païens. Aussi la surprise et l'effroi fu-

rent-ils grands quand Hérode, pour se donner l'air d'être le Messie, fit connaître son projet de reconstruire le temple de Zorobabel. N'aurait-il peut-être pas le dessein de le démolir pour ne jamais le reconstruire? se demandait-on. Afin de rassurer le peuple, le roi dut faire préparer tous les matériaux du nouvel édifice avant de démolir l'ancien. Et de peur que des païens ne souillassent le temple en y travaillant, des prêtres furent chargés d'apprendre les métiers nécessaires pour être en mesure de le construire eux-mêmes. Lorsque les parvis extérieurs eurent été élevés, il fut interdit à Hérode lui-même, qui visitait souvent les travaux, de pénétrer jusqu'au sanctuaire encore en construction. Malgré tant de condescendance, le roi ne semble pas avoir attaché grande importance à l'approbation ou au blâme de ses sujets. Et à peine leur a-t-il fait construire ce magnifique temple, dont les disciples de Jésus devaient un jour admirer les pierres, qu'en violation expresse du décalogue il fait placer un grand aigle en or sur la principale porte.

C'est qu'Hérode attendait une visite importante. Agrippa allait se rendre à Jérusalem pour la seconde fois et admirer les travaux du puissant monarque. Le roi alla lui rendre sa visite l'année suivante à Sinope. Ce voyage coûta à Hérode des sommes énormes, car toutes les villes qu'il traversa firent des appels à son intarissable munificence. Grâce à sa haute intervention, les nombreux Juifs de la diaspora virent confirmer et augmenter leurs privilèges. Aussi à son retour trouva-t-il le peuple de Jérusalem très bien disposé; il lui fit remise d'un quart des impôts pour l'année 17.

Arrivé à l'apogée de sa gloire et de sa puissance, Hérode n'a plus désormais que des disgrâces et des malheurs à attendre. C'est d'abord Auguste qui lui annonce qu'après l'avoir traité en ami, il le traitera désormais en sujet. Le roi des Juifs avait eu le malheur de rompre la paix de l'empire, en châtiant les peuples de la Trachonite et les Arabes. L'empereur se disposait cependant à lui rendre sa faveur et à augmenter ses états par l'annexion de l'Arabie, lorsque la nouvelle des terribles tragédies, dont la maison d'Hérode avait été le théâtre, vint paralyser son bon vouloir. Naturellement soupçonneux, le roi des

Juifs avait perdu la tête au milieu des intrigues sans nombre qui agitaient son sérail. Les deux fils qu'il avait eus de sa femme Mariamne furent les premières victimes de sa fureur. Il dut bientôt frapper l'instigateur secret de tous ces meurtres, son fils favori Antipas, qu'il avait eu de Doris sa première femme. Ses frères morts, il avait tenté d'empoisonner Hérode son père.

Epuisé par toutes ces émotions, le roi consacre les forces qui lui restent à faire à son ami Auguste le triste récit de ses malheurs. Retiré à Jéricho, déjà atteint de la maladie mortelle qui le fait cruellement souffrir, il entend les cris de la multitude qui se réjouit de sa fin prochaine. Le tyran se redresse alors et ordonne de faire venir à Jéricho les anciens de toutes les villes de Juda. Gardés à vue dans l'hippodrome, ils devaient être massacrés à sa mort pour ôter aux Juifs toute velléité de se réjouir. Hérode mourut à la Pâque de l'an 3 avant Jésus-Christ, à l'âge de 70 ans, après un règne de 37 ans.

Son testament ne fut pas exécuté; mais les horreurs de la fin de sa vie n'en firent pas moins oublier le prince prudent et courageux. La génération suivante ne s'est rappelé que le tyran sanguinaire.

Les évangélistes qui font apparaître sa sinistre silhouette au berceau du Messie, dans le pressentiment fort juste que les jours qui virent la naissance du Sauveur étaient en bonne partie l'œuvre d'Hérode, ont groupé tous les traits caractéristiques de sa vie. Les désordres qui suivirent sa mort, ont fait perdre de vue les grands résultats matériels dus à son énergie et à son habile politique étrangère. Il est le seul roi d'Israël qui ait donné au pays ces frontières naturelles déjà entrevues par Moïse et par Josué. Grâce à ses bons rapports avec Auguste, Hérode fit confirmer tous les priviléges concédés aux Juifs dispersés dans l'empire. Tout prouve cependant que le peuple ne lui en garda aucune reconnaissance. C'est que les côtés fâcheux de ce règne d'intrigues, d'oppression et d'espionnage faisaient oublier le reste. « La génération qui a vécu sous Hérode, s'écrie solennellement l'avocat plaidant pour le peuple devant Auguste, a souffert plus de calamités que tous leurs frères en-

semble depuis le retour de Babylone. » Hérode lui-même ne se faisait pas la moindre illusion ; il se sentait sur un terrain volcanique : il se disait que tout ce qu'il avait fondé ne tarderait pas être renversé.

Ces prévisions se réalisèrent. Hérode est à peine enseveli que son fils Archélaüs, pour défendre son palais, fait massacrer trois mille personnes dans les rues de Jérusalem. Tandis que les divers membres de la famille royale étaient allés à Rome se disputer l'héritage paternel par-devant Auguste, Varus avait été occupé à réprimer les soulèvements qui éclataient dans la Palestine. Assisté par tous les peuples du voisinage, ennemis des Juifs, il s'essaye dans ces pratiques cruelles qui, dix ans plus tard, devaient révolter les Germains des bords du Weser. Quelques semaines avaient suffi pour couvrir le pays de ruines. La fleur de la jeunesse juive gisait sur les champs de bataille ; des colonnes de fumée, s'échappant des villes et des villages incendiés, obscurcissaient le ciel de la Galilée et de la Judée ; les cadavres de 2000 patriotes pendaient à des croix pour servir d'épouvantail à ceux qui seraient tentés de les imiter.

III. *Jésus*.

Auguste confirma pour l'essentiel le testament d'Hérode. Philippe obtint la partie nord du pays, la Trachonite et les pays environnants. Il sut comprimer le brigandage endémique dans ces contrées. Un règne de 39 ans lui fit la réputation d'un excellent voisin et d'un bon roi, soulageant ses peuples. Aussi n'est-ce pas arbitrairement que nous voyons Jésus chercher souvent un sûr asile dans ses domaines, quand il doit fuir la haine des pharisiens ou se soustraire aux piéges d'Antipas.

Celui-ci eut en partage la Galilée et la Pérée. Il fit construire la ville de Tibériade, qu'il peupla d'étrangers. Les Juifs croyants la tenaient pour impure et ne la visitaient pas. Il ne nous est pas dit que Jésus y ait jamais été.

Archélaüs obtint l'Idumée, la Judée et la Samarie. C'est celui des trois frères qui rappelait le plus Hérode. Aussi Joseph,

l'époux de Marie, évite-t-il ses états. Devant se contenter du titre d'etnarque, jusqu'à ce qu'il ait mérité celui de roi, ce digne représentant des traditions paternelles se rend à Jérusalem, bien résolu à tirer vengeance de ceux qui ont crié : « Nous ne voulons pas que celui-ci règne sur nous. » C'est à lui que Jésus fait allusion dans la parabole des talents. (Luc XIX, 11-27.) Sa femme Glaphyra, qui avait été mariée trois fois, mourut après avoir vu son premier mari en songe. C'est à se demander si ce ne fut pas là l'occasion de l'énigme sur le mariage que les sadducéens proposèrent à Jésus: « Duquel sera-t-elle femme en la résurrection? « Après neuf ans de luttes avec les pharisiens, Archélaüs fut exilé à Vienne sur les bords du Rhône. Il n'avait rien fait de grand pendant son règne. Aussi sa mort fit-elle moins de sensation que celle du célèbre rabbin Hillel qui eut lieu vers la même époque.

Les Juifs profitèrent de la mort de leur etnarque pour se faire incorporer à la province romaine de Syrie. Ils n'eurent pas à s'en féliciter, car elle était gouvernée par le proconsul Sulpicius Quirinus, parvenu qui passait pour très méchant et pour très avide. Il se hâte de leur annoncer que le plus pressant est de procéder à un recensement des habitants et des terres, pour arriver à asseoir convenablement les impôts. Les révisions de cadastre ne furent jamais populaires en aucun pays. Quant aux dénombrements, les Juifs ne les voyaient pas de bon œil depuis celui de David. Ils demandaient, au grand ébahissement des Romains, que pour s'assurer du chiffre de la population on se bornât à compter le nombre des agneaux immolés pour la Pâque. L'objection contre l'impôt foncier était plus vive encore: car payer tribut à un étranger c'était devenir infidèle à Jéhovah, le seul possesseur du pays. Grâce à la défection du grand prêtre Joazar, les Romains réussirent à triompher de l'opposition, du moins à Jérusalem; tandis qu'un soulèvement éclatait dans d'autres parties du pays. Le recensement ne put s'effectuer que lorsque les légions eurent dispersé les patriotes qui avaient pris les armes, à la voix de Judas le Gaulonite. A partir de ce moment les procurateurs perdirent

toute envie de procéder à un nouveau dénombrement de ce peuple étrange. Sous Néron, le procurateur Cestus Gallus dut se contenter de compter les agneaux immolés dans la semaine de Pâque pour se former une idée des hommes en état de porter les armes.

Toute l'opposition des Juifs impuissants fut alors dirigée contre les malheureux qui se chargeaient de percevoir les impôts, pour le compte des fermiers romains. Ils devinrent les parias du pays. Leur demander de changer quelque monnaie ou accepter de leur part quelque aumône suffisait pour souiller une maison entière et pour nécessiter maintes lustrations. Les demeures des péagers devinrent ainsi l'asile de tous les malheureux qui, perdus de réputation, n'avaient pas d'autre ressource pour vivre. Passant souvent leur temps au milieu des pots de cervoise et des filles de joie, ils ne se préoccupaient que du soin de remplir les caisses publiques et de se venger des mépris de ce peuple fanatique, en le pressurant de leur mieux,

Quirinus avait eu beau substituer le sadducéen Anne au souverain sacrificateur Joazar, qui s'était décrédité en favorisant le recensement ; le mauvais vouloir du peuple n'avait fait qu'augmenter. Il se forma un parti anarchique, dirigé par la famille de Judas le Gaulonite, déclarant que quiconque portait le joug de la loi était exempt de toute obligation civile. Ils avaient pour mot d'ordre : plutôt mourir que de ne pas honorer Jéhovah comme l'unique souverain du pays ; il n'y a pas à reculer devant le meurtre de son prochain, dès qu'il y va de la liberté de la patrie. Chose étrange ! à partir de la septième année de notre ère, la sûreté publique dans la Palestine entière n'est nulle part moins garantie que dans les pays relevant de Rome. Quand on assassinait des voyageurs sur le chemin de Jérusalem à Jéricho que ne devait-on pas faire dans les vallées solitaires au delà d'Hébron ?

Depuis l'exil d'Archélaüs, les Samaritains étaient devenus indépendants de Jérusalem, et ils n'avaient pas manqué de s'en prévaloir pour tourmenter leurs voisins. Les impôts étaient devenus tellement intolérables qu'on s'attendait à des soulève-

ments dans tout l'Orient. Tibère crut que le seul remède était de changer moins souvent les fonctionnaires romains. Il les compare à des essaims de mouches qui tourmentent un blessé baignant dans son sang : gardez-vous de les chasser, s'écrie le malheureux ; il en viendrait de nouvelles qui me feraient plus souffrir encore; tandis que celles-ci sont rassasiées et commencent à me donner quelque relâche. Les persécutions que la haine contre les Juifs inspira à Tibère eurent aussi leur retentissement en Judée.

L'envoi du procurateur Ponce Pilate en l'an 27 fut loin d'améliorer la situation. Lâche, cupide, cruel et même sanguinaire, il n'avait pas de conscience et manquait de résolution au moment décisif. Lorsqu'il voulut faire transporter à Jérusalem les étendards des légions, il provoqua un soulèvement devant lequel il fut obligé de céder. Les Juifs avaient trouvé un mot magique pour triompher de toutes les résistances de Pilate : « Si tu fais cela tu n'es pas ami de César. » Le procurateur craignait, si quelque plainte parvenait à l'empereur, que sa conduite indigne ne fût dévoilée.

Comme c'était toujours le cas chez les Juifs, l'oppression politique avait provoqué une recrudescence de l'agitation religieuse. Les Samaritains volontiers plus calmes étaient eux-mêmes en mouvement. Un prophète ayant donné rendez-vous à la multitude sur le mont Garizim où il devait inaugurer le règne du Messie, en déterrant les tables de la loi et les vases du tabernacle, Pilate dut intervenir pour barrer le chemin à la foule qu'il fit tailler en pièces. (35 ans après J.-C.)

Avant que le sang eût coulé en Samarie, un mouvement à la fois plus profond et plus pur, exclusivement religieux et moral, avait éclaté en Judée. Jean-Baptiste avait fait son apparition dans le désert. Josèphe et nos évangiles s'accordent à constater l'importance du réveil provoqué par ce prophète populaire, dont le costume rappelait un jeune berger des montagnes de Juda ou un anachorète essénien revêtu de ses habits d'hiver. Jean n'aurait pas fait tant de sensation si, comme ses prédécesseurs et ses contemporains, il s'était borné à annoncer le jugement de Jéhovah; mais ce qui le distingue éminemment

c'est qu'il ***met la main à l'œuvre***. Le Précurseur ne se borne plus à annoncer, à promettre le règne du Messie; il ***travaille*** à le fonder. Le royaume de Dieu n'est pas un don d'en haut, un simple rêve, mais une grande œuvre dont la réalisation a besoin du concours des hommes. Jusqu'à présent on s'en est tenu à annoncer le royaume du Messie; mais Jean est le plus grand de tous ceux qui sont nés de femme, parce qu'il a mis la main à l'œuvre : « à partir de lui le royaume des cieux est forcé, et les violents le ravissent. »

Les contemporains n'étaient pas étrangers au sentiment qu'il fallait mettre la main à l'œuvre. Mais tandis que le prophète de Samarie fait appel à une espèce de culte, de religion dont la découverte doit donner le signal de l'inauguration du règne du Messie ; tandis que les montagnards de la Galilée songent plutôt à prendre les armes pour atteindre le même but; Jean veut inaugurer ce grand règne par une renaissance morale du peuple. Cette tendance lui venait non pas des écoles des rabbins mais d'un commerce intime avec les prophètes, particulièrement avec Esaïe, dont il rappelle sans cesse les images et le langage. Ce qu'il demande avant tout c'est la repentance et cela dans les termes mêmes déjà employés par Esaïe.

Cependant toutes ces images employées par Jean ne doivent pas faire croire qu'il se représente l'avénement du règne comme un jugement extérieur, inévitable; ce n'est pas la résignation qu'il prêche mais l'action. Il s'agit de porter des fruits pour empêcher que la hache ne soit mise à la racine de l'arbre. Loin de se reposer sur cette idée que les enfants d'Abraham ne sauraient manquer d'avoir part au règne du Messie, il faut l'inaugurer, l'ouvrir par des fruits de repentance et de conversion. Si Jean accentue la part que Jéhovah doit avoir à l'inauguration du règne, il insiste encore plus, d'après le témoignage de Jésus, sur ce que le peuple de son côté est appelé à faire pour amener la réalisation de la prophétie. Il se met lui-même à fonder la communauté messianique avec le courage d'un homme qui ne se laisse arrêter par aucune contradiction, parce qu'il est sûr de l'avenir. C'est au moyen du baptême qu'on est introduit dans la société nouvelle. Comme il ne s'agit pas de la purifica-

tion de quelques péchés particuliers, mais d'une transformation de la vie entière, le prophète substitue un seul bain, pris une fois pour toutes, aux diverses ablutions souvent répétées. Trois faits doivent être signalés. Jean convoque le peuple dans le désert qui, d'après les prophètes, doit être le théâtre de la théophanie messianique; il travaille à purifier la nation entière par le baptême; il fonde une société nouvelle, foyer d'une vie digne des grandes promesses de Dieu.

Des mesures sont prises afin de poursuivre l'œuvre commencée et d'unir par un lien plus intime les membres de cette société de baptisés. Un cercle plus étroit de disciples se range autour du prophète; il les envoie deux à deux parcourir le pays.

Mais l'organisation de cette société ne pouvait manquer de provoquer une crise dangereuse. Tout en mettant lui-même la main à l'œuvre, le Baptiste avait compté sur l'intervention de Jéhovah et sur son concours extérieur. En vrai Juif, il s'était représenté ce nouveau règne d'une manière trop extérieure. Le royaume des cieux n'était pas pour Jean, comme pour Jésus, une disposition intérieure du cœur; mais une théocratie extérieure, fondée par Dieu même et dont on devait pouvoir dire: elle est ici, elle est là. Ne se sentant pas de taille à être, lui tout seul, le soutien du règne, le prophète avait compté avec d'autant plus de confiance sur une révélation extérieure de Dieu, qui ne pouvait faire défaut. Mais il devait s'écouler jusque-là un temps difficile à remplir. Ce réveil manquait d'une pensée créatrice qui lui permît de se maintenir par lui-même. Voilà pourquoi on fit entrer les catastrophes extérieures en ligne de compte. Des réminiscences des prophètes, le sentiment de n'être qu'un simple précurseur et non un créateur avaient conduit Jean à faire grand fond sur ce concours extérieur de Jéhovah. Ses convictions dogmatiques à cet égard étant tirées d'ailleurs et purement traditionnelles, Jean, quand il fallut songer aux moyens de fonder le règne, fut conduit à retomber dans l'ornière du judaïsme. L'élan du Baptiste fut celui d'un héros, mais il eut là une limite contre laquelle il vint se briser. Il prétendait fonder le royaume par la repentance du peuple; mais

la repentance ne saurait être qu'une phase transitoire et non un état permanent. Malheureusement Jean voulut prolonger cette phase psychologique; il dut donc insister sur des preuves extérieures de repentance, et par cette route-là encore il fut ramené sur le terrain du judaïsme. L'importance accordée au baptême, au point d'y voir comme un lien sacramental de la communauté, indique déjà que le prophète attribue une valeur à l'acte extérieur, et qu'en vrai Juif, il attend toujours un effet de l'acte lui-même. Jean croit que le baptême doit être considéré comme un acte de Dieu, et en cela il demeure Juif. Et comme le Messie tarde à venir, cette première action méritoire doit être accompagnée de plusieurs autres; de là les jeûnes.

Un mouvement populaire comme celui-là ne pouvait se maintenir à sa hauteur qu'à condition de changer constamment de théâtre, jusqu'au moment de l'intervention directe de Jéhovah. Aussi voyons-nous Jean d'abord dans le désert de Judée, puis à Jéricho; quittant ensuite la Judée romaine, il va tenir ses assemblées populaires au delà du Jourdain, dans les états du tétrarque Antipas, à deux heures du château habité par ce renard. Ce prince ne pouvait rester à la merci d'un prophète qui avait de telles multitudes dans sa main. Il y allait de la sûreté de son trône. Puis, en violation de toutes les lois divines et humaines, Antipas s'était laissé aller à séduire Hérodias, la femme de son frère, au moment même où celui-ci le recevait sous son toit hospitalier. « Il ne t'est pas permis de l'avoir pour femme, » avait dit le courageux prophète. C'était mettre sous les yeux de ce petit tyran le résumé de ses crimes moraux et politiques. Le prophète est donc jeté dans une forteresse située aux confins de la Judée, au milieu de populations complétement étrangères aux espérances messianiques. Le fait de la décollation du Précurseur au milieu d'une fête n'a rien de surprenant; un événement tout semblable se passa à la même époque dans une cour du voisinage.

Il faut que le Précurseur ait produit une impression bien profonde sur ses contemporains; car, pendant tout le siècle, la prédication du royaume conserve le cachet qu'il lui a imprimé. C'est qu'il avait rencontré juste. Il avait donné une expression

à un profond sentiment qui s'échappait de tous les cœurs. Les peuples de l'ancien monde étaient pleinement convaincus que les choses ne pouvaient continuer d'aller comme elles allaient. Cette attente était surtout vive dans les provinces orientales de l'empire, qui avaient à souffrir plus que d'autres. Si les Samaritains se livraient sur le mont Garizim à des fouilles qui devaient inaugurer le règne du Messie, les prêtres égyptiens annonçaient qu'on avait vu le Phénix, signe certain de grands événements. Et ce bruit se répandait l'année même où celui qui devait renouveler la face de l'humanité faisait son apparition. (34 après J.-C.)

Ces agitations de la Syrie et de l'Egypte étaient peut-être un contre-coup des calamités qui assaillirent les provinces de l'orient pendant les dernières années du règne de Tibère. L'horizon était tout particulièrement sombre en Judée. L'orage pouvait éclater à la fois dans le pays même et sur l'Euphrate. Quand on entend Jésus s'écrier: « Qui est le roi qui part pour donner bataille à un autre roi, qui premièrement ne s'asseie, et ne consulte s'il pourra avec dix mille hommes aller à la rencontre de celui qui vient contre lui avec vingt mille? » (Luc XIV, 31) ; on ne peut s'empêcher de songer à Antipas, tétrarque de Galilée, se préparant à accompagner, en l'an 34, le proconsul de Syrie pour aller sur l'Euphrate traiter de la paix.

A sa mort ses états furent annexés à la province de Syrie, pour partager le triste sort de la Judée sous le gouvernement des proconsuls. Depuis que Pilate avait perdu son protecteur Séjan, sa position était devenue beaucoup plus précaire. A la Pâque de l'an 35, il y avait même dans les prisons un certain Barrabas qui avait pris part à une sédition. Récemment encore le gouverneur romain avait dû poursuivre quelques pèlerins de la Galilée jusque dans le sanctuaire du temple et mêler leur sang à celui de leurs sacrifices. Malgré tous ces malheurs, le peuple n'avait qu'une préoccupation dominante; il se lamentait sur l'emprisonnement de Jean-Baptiste. Bientôt la triste nouvelle se propagea jusque dans les vallées les plus éloignées; « il est mort, le grand prophète! les méchants lui ont fait tout ce qu'ils ont voulu ! » répète le peuple. (Math. XVII.) Bien qu'il

soit mort, la foi en lui n'est point ébranlée, et celui qui s'aviserait de dire que son baptême n'était point de Dieu s'exposerait aux vengeances de la multitude. Tous n'admettent pas même qu'il soit mort. (Marc VI, 14; VIII, 28.)

Apprenant l'emprisonnement de Jean-Baptiste, Jésus quitte Nazareth (au commencement de l'an 34) pour aller annoncer la venue du royaume des cieux dans le district du lac, sur le plus important théâtre de la Galilée, où sa prédication aura plus de retentissement. Son style et ses paraboles montrent qu'il a vécu petit et humble au milieu des pauvres et des petits. Il connait ces cabanes sans fenêtres du pauvre Syrien où la ménagère est obligée d'allumer la chandelle en plein midi pour chercher la drachme égarée; il est initié aux mystères de la chambre à pétrir; il n'ignore pas les secrets du jardinier et de l'entrepreneur; il a remarqué des détails qui échappent à l'homme appartenant aux classes supérieures; il a vu le marchand de farine donner « dans le sein bonne mesure, pressée et entassée, et qui s'en ira par-dessus; » il a été témoin des accidents qui arrivent aux marchands de vin quand leurs outres ne sont pas en bon état; il sait que la femme du pauvre paysan est souvent appelée à rapetasser des habits tombant en loques; il a assisté aux scènes de brutalité que le maître valet se permet contre ses inférieurs, etc., etc. (Luc XV, 8; Math. XIII, 23; XVI, 5; Luc XIII, 20; Math. XV, 13; Luc VI, 49; XIV, 28; Luc VI, 38; Math. IX, 17.)

Capernaüm où Jésus fit sa première apparition en public, était située dans le nord, au bord du lac de Génézareth, sur la route des caravanes, à la frontière des états de Philippe et d'Antipas, ce qui explique la présence d'une garnison et de beaucoup de douaniers. Le lac, aux eaux bleues, est profondément encaissé entre des rochers calcaires; la rive occidentale était couverte de terrasses bien cultivées ; la rive orientale, avec ses montagnes inhospitalières, servait de retraite à Jésus quand il cherchait le recueillement.

Tel est le fond du tableau sur lequel se dessinent les scènes évangéliques. Vous apercevez les coteaux chargés de vignobles entourés de haies où le propriétaire a fait construire une tour

et un pressoir; ce sont là ces collines bien exposées au soleil qui ont fourni le vin vieux; le père de famille prépare des outres neuves pour recueillir la récolte nouvelle; vous apercevez dans la plaine de Génézareth ce tapis de verdure où brillent par milliers ces lis des champs, plus éclatants au printemps que Salomon dans toute sa gloire, et que l'hiver verra jeter dans les fours. Ce sont là les pâturages dans lesquels le berger laisse les quatre-vingt-dix-neuf brebis pour aller chercher dans la montagne celle qui s'est perdue; quand il l'a trouvée il la prend tout joyeux sur ses épaules. N'apercevez-vous pas là-haut les corbeaux volant autour des rochers d'Arbel? ils n'ont ni cellier, ni grenier, et cependant ils trouvent leur nourriture en bas sur le rivage. Vous avez devant vous les montagnes du haut desquelles fond l'oiseau de proie pour effrayer les poussins. Ce sont là les jardins où se voyait le figuier que le propriétaire visita pendant trois ans sans y trouver de fruits; là aussi le grain de moutarde devient un grand arbre dans les branches duquel les oiseaux font leur nid.

Mais tout nous est familier dans cette vallée; c'est à se croire chez soi. On aperçoit à l'orient ces montagnes de la Gaulonite sur lesquelles se traîne au matin un nuage rouge et sombre; et aussitôt le scribe s'écrie: « il y aura aujourd'hui de l'orage; » là-bas c'est le soleil qui disparaît tout en feu derrière les collines de Magdala, et incontinent le rabbin se dit tout joyeux: « il fera beau demain! » Comme c'est le cas dans les localités resserrées entre des montagnes, les tourbillons de vent fondent tout à coup sur le lac; les orages entraînent des maisons.

On retrouve la couleur locale jusque dans le genre de relations que Jésus signale dans ses discours. Voici venir le long de cette route de commerce le riche marchand pour échanger un lourd chargement de tapis de Babylone contre de bonnes perles plus aisées à transporter; là se coudoient les pêcheurs, les douaniers et les vignerons. Dans le nord, à Julia, et dans le sud à Tibériade, habitent les gens en habits de soie et qu'on appelle bienfaiteurs. La jeune Salomé est établie dans un des châteaux du voisinage, sa mère Hérodias dans l'autre. Le genre de vie de ces deux cours amies ne peut échapper à l'œil atten-

tif de l'habitant de Capernaüm. Les marais du Jourdain s'étendant au nord sont un foyer de fièvre. Aussi Jésus doit-il guérir la belle-mère de Pierre chez qui il habite.

Les discours de Jésus tiennent constamment compte des conditions et des circonstances de la Galilée. Il a égard à la saison de l'année, à l'état du temps, aux travaux des champs; il se meut dans tout un cercle d'idées rappelant un pays agricole. Les branches du figuier se saturent de séve, ses bourgeons se gonflent; le printemps ne saurait se faire attendre. Jésus observe le bouvier marchant derrière la charrue; celui qui est soigneux trace un sillon droit, le négligent, qui regarde en arrière, fait au contraire de mauvais ouvrage. (Luc IX, 62.) Jésus suit d'un œil attentif la destinée des divers grains de blé que le semeur répand à pleines mains; il observe les oiseaux descendant des toits, les poules accourant de leurs poulaillers pour manger la semence tombée le long du chemin; il voit avec peine écraser le reste par les chars ou les pieds des passants. L'année s'avance dans sa course. Jésus signale alors ces bluets et ces coquelicots dont l'ennemi a répandu la semence dans les sillons; il regrette les tiges de blé qu'il faut fouler pour arracher l'ivraie. L'été est venu : les champs blanchissent pour la moisson. Jésus suit les travailleurs dans l'ardeur du jour; l'ivraie est liée en faisceaux pour la brûler; après la chaleur du midi arrive le repos du soir; le journalier reçoit son modeste salaire.

C'est à une étude approfondie de l'Ancien Testament — se trahissant non pas tant par des citations, mais par d'incessantes allusions et par des réminiscences, — que Jésus est redevable de cette éloquence qui se montre dans ses discours, soit en public, soit dans les synagogues. Il a vécu dans l'atmosphère même des hommes de l'ancienne alliance. On retrouve en lui le pathétique d'un Esaïe, la mélancolie d'un Osée, la douceur d'un Jérémie, cette faculté de goûter la nature qui distingue un Amos, l'esprit d'observation de l'auteur des *Proverbes*, le cœur et le sentiment du psalmiste. Comment démentir d'une façon plus décisive l'assertion que l'idée ne saurait, avec la totalité de ses éléments constitutifs, s'incarner dans un seul individu?

Jean avait devancé tous ses prédécesseurs, en déclarant qu'il ne s'agissait plus d'attendre le royaume des cieux ou de s'y préparer, mais qu'il fallait le conquérir. Toutefois il avait conservé l'élément d'ascétisme qui caractérise la piété de l'ancienne alliance. C'était par une méthode exclusivement négative qu'on s'était jusque-là proposé de sanctifier le peuple. Aussi le cercle des choses dont il fallait s'abstenir avait-il été sans cesse en s'élargissant. C'était à qui laisserait les autres en arrière, en fait de jeûnes, de prières ou de repentance. Les disciples de Jean avaient sous ce rapport rivalisé de zèle avec les pharisiens, les esséniens et les sadducéens. Jusque-là on s'est borné à raisonner sur la constitution du royaume des cieux. Jésus se tourne vers Dieu lui-même pour savoir s'il n'y aurait donc pas une autre voie pour arriver à ce règne: « Es-tu donc le Dieu courroucé? Le monde n'est-il qu'une vallée de misère parce que ta malédiction repose sur lui? » La loi n'hésite pas à répondre affirmativement à cette question. Mais les mille échos de l'univers entier font entendre un non tout aussi catégorique. L'idée-mère de tout le judaïsme c'est que l'Eternel est un Dieu jaloux, punissant l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération. En présence de tous les signes de la colère divine qui font gémir le peuple, arrive un nouveau prophète déclarant, chose inouïe, que Dieu est le père des hommes, qu'il les a aimés dès le commencement du monde, preuve en soient les lis des champs et les oiseaux du ciel. Voilà ce qu'il y eut dans la prédication de Jésus d'éminemment nouveau, de surprenant et de consolant. Ces choses-là Jésus les a apprises dans ces mystérieuses relations avec Dieu qui lui font dire : « Nul ne connaît le Père que le Fils. »

Nous sommes en effet arrivés à un élément à tous égards nouveau, qu'il ne peut absolument pas être question d'expliquer par les circonstances extérieures, par le milieu où il a fait son apparition. Il a dû découler de la vie personnelle de Jésus. On a mis en avant des raisons puisées dans l'histoire contemporaine pour expliquer comment Jésus en est venu à reconnaître Dieu comme père. On a pensé aux aberrations dans lesquelles le judaïsme était tombé dans son besoin d'apaiser le

courroux de Jéhovah. Mais bien d'autres avant lui avaient été témoins de ces aberrations sans s'écrier: « Abba, c'est-à-dire père ! » — Il aura été inspiré par la vue de la magnificence de ce monde? Mais les lis de la Galilée ont fleuri pour bien d'autres, et le ciel n'était pas moins bleu pour les pharisiens et pour les sadducéens. Tous ces essais d'explications sont donc entachés d'une incurable futilité. La personnalité, voilà la source d'où proviennent d'une façon immédiate les grands événements historiques; cela doit couper court à toutes les interprétations destinées à montrer comment ils ont été possibles. Nous trouvons là le fil conducteur qui nous ramène immédiatement dans la région où se déploie l'action créatrice de Dieu. Même quand il ne s'agit que d'un simple génie mondain ou d'une vraie individualité, on ne réussit pas à les expliquer en n'y voyant qu'un pur résultat des circonstances antérieures. Mais voici ce que nous devons maintenir : Cette confiance filiale, qui faisait contempler en Dieu un père, ne pouvait se développer à ce degré d'intensité que dans un cœur pur, étranger à toute culpabilité, à tout péché; chez une individualité à l'abri des inquiétudes et du mécontentement, de la douleur que fait éprouver la conscience de l'humaine faiblesse; dans une âme complétement étrangère à ce pénible sentiment de n'être que l'ombre de ce qu'on devrait être. L'homme pécheur, la conscience souillée ou même simplement troublée se sentira éternellement en face d'un Dieu courroucé, vengeur, jaloux. Cette révélation: Dieu est le père des hommes! ne pouvait éclater que dans un cœur où l'image de Dieu se réflétait tout entière parce que le miroir était sans tache. En nous révélant Dieu comme père, Jésus a donné la preuve la plus éclatante que la nature était chez lui dans un état tout à fait normal.

Cette nouvelle conception de Dieu impliquait nécessairement un monde religieux absolument nouveau. Si le Dieu qu'il faut adorer est irrité et vengeur, la mission de la religion consiste à apaiser cette colère, en nous prescrivant des sacrifices, des prières et divers exercices ascétiques. Dieu est-il au contraire le père de l'humanité, l'unique devoir religieux consiste à l'aimer, et le royaume des cieux c'est tout simplement le sentiment filial

que l'homme éprouve en face de Dieu. C'est un royaume spirituel de l'amour filial; on ne vit que pour Dieu; on obéit d'une manière absolue à ses commandements. Aussi est-ce aux humbles, aux débonnaires, aux miséricordieux que ce royaume est promis; c'est là que les âmes altérées et affamées de la justice seront rassasiées; les cœurs purs verront Dieu; les pacifiques seront appelés ses enfants; les justes persécutés et méconnus auront ce royaume en héritage.

Voilà comment un royaume purement spirituel vient remplacer celui qui faisait l'objet de toutes les espérances des pharisiens. Dans leurs écoles, les anciennes promesses des prophètes s'étaient transformées en un programme politique. Pour le réaliser il fallait châtier le peuple, remporter des victoires décisives sur les Romains, provoquer une violente agitation contre l'aristocratie. Les conditions préalables étaient une guerre d'indépendance comme celle des Maccabées, puis un grand coup de théâtre, une manifeste intervention de Dieu. Jésus déclare au contraire: « Ne vous imaginez pas qu'il soit possible d'établir le royaumè de Dieu comme un état de ce monde; vous ne pourrez en effet jamais dire de lui: il est ici ou il est là; c'est au milieu de vous qu'il est. Cette évolution résultait nécessairement de la nouvelle manière de concevoir Dieu. L'idée du royaume ne pouvait plus être présentée sous l'antique image d'un traité entre le Dieu jaloux et le peuple pliant sous le faix. Voyant en Dieu un père, les hommes ne le servent plus en vue de la récompense, mais par amour, afin qu'il devienne manifeste qu'ils sont les fils de leur père qui est dans les cieux. Ce n'est pas à cause de leurs œuvres que Dieu les aime, mais en vertu de cette bonté paternelle, de cette miséricorde qui fait lever le soleil sur les justes et sur les injustes, et qui se réjouit encore plus de voir un pécheur se convertir que cinquante justes persévérer dans leur voie. Cette nouvelle conception renverse le judaïsme par la base, avec toutes ses conséquences. Comment le culte du temple, les ablutions, les dîmes, les sacrifices, seraient-ils nécessaires du moment où le cœur est la seule chose que Dieu demande de son enfant? Comment espérer avec les rabbins contraindre Dieu à remplir les conditions du

traité alors que le véritable état modèle promis par Moïse aurait été réalisé? Les divers éléments de la théocratie s'écroulent les uns après les autres, car les fondements sont décidément renversés. Grâce à l'habitude, ce mot : *Dieu est le père des hommes*, retentit aujourd'hui aux oreilles de la multitude sans lui rien dire; pour le monde ancien, ce fut là une parole créatrice.

Après les nouveaux cieux, la nouvelle terre. Si le royaume des cieux consiste à voir en Dieu un père, il consiste également à voir chez tous les hommes des frères. Leurs rapports doivent être réglés non par la loi et le point de vue juridique, mais par la loi de l'amour qui fait plus qu'il ne doit, et plus qu'on ne demande de lui. De là tous les préceptes bien connus du sermon sur la montagne. Les membres de l'alliance, les hommes de telle caste ou de tel parti, ne seront pas seuls au bénéfice de cet amour. L'homme doit être aimé simplement parce qu'il est homme, en tant que frère. Le monde antique ne s'était pas dit que les pauvres, les petits, les déshérités de ce monde avaient un cœur pour aimer et pour souffrir; le judaïsme avait restreint ses sympathies aux descendants d'Abraham; ce fondement de la conception du judaïsme tombe comme les autres. Vous n'aimez que ceux qui vous aiment? Les péagers et les païens n'en font-ils pas autant?

C'était là une parole qui ne pouvait manquer de détonner dans ce monde du judaïsme qui, grâce à une préoccupation jalouse de la loi, en était venu à ne presque plus produire que la haine et toujours la haine. Cette génération se croyait obligée de haïr les païens, les Samaritains, les péagers; le rabbin haïssait le prêtre, le pharisien, le sadducéen; les deux rivalisaient de haine pour le commun peuple. Jésus, au contraire, aime les uns parce qu'ils sont enfants d'Abraham, les autres à titre d'enfants de Dieu; car la certitude que Dieu est amour ne peut produire que l'amour dans ce monde où la haine suinte de toutes parts. Dès l'instant où l'on a saisi ces conséquences découlant de la nouvelle conception de Dieu, le royaume des cieux est fondé. Il n'est pas, en effet, comme les pharisiens se l'imaginent, la *récompense* de ceux qui accomplissent les pré-

ceptes de l'amour; mais l'observation de ce devoir constitue déjà ce royaume.

C'est encore là une différence entre Jésus et Jean-Baptiste. Le Précurseur avait compté sur une glorieuse théophanie comme récompense de celui qui aurait bien travaillé. Dieu lui aurait ainsi donné le royaume. Jésus l'apporte avec lui et il sait qu'il l'apporte. Aussi ne compte-t-il sur aucun secours extérieur; pas même sur les légions d'anges qu'il pourrait obtenir de son père. Le royaume à fonder doit reposer sur lui-même; c'est sur la vérité intérieure, sur la nature même des choses que Jésus le fera reposer. Il en a personnellement fait l'expérience, le royaume des cieux n'est rien d'autre que la disposition intérieure qui l'anime lui-même. Il a senti le tout premier que le travail de l'amour est déjà la félicité, la victoire anticipée alors que le combat dure encore. A quoi bon compter sur une récompense que Jéhovah viendrait décerner extérieurement? Que les hommes sentent comme lui et le royaume des cieux sera inauguré pour Israël tout entier, comme il l'est déjà pour lui-même.

Afin d'introduire la nation dans ce royaume exclusivement spirituel, il n'était pas nécessaire d'instituer de nouveaux rites ou de nouveaux exercices ascétiques, comme l'avaient pensé Jean-Baptiste et les esséniens. Il n'y avait uniquement qu'à recevoir la parole de Jésus et à s'attacher à sa personne. Celui qui croyait en lui pouvait entrer dans son royaume, mais celui-ci demeurait fermé à quiconque ne remplissait pas cette condition. Jésus n'avait plus qu'une seule mission à remplir, faire sentir au peuple la différence entre la justice extérieure et légale, au moyen de laquelle le pharisien s'imaginait mériter le royaume des cieux, et la justification intérieure qui est déjà le royaume des cieux. Si la loi réclame des fruits, Jésus insiste avant tout pour que les racines soient saines. La moralité ne consiste pas en une certaine somme d'œuvres intérieures; elle est essentiellement une disposition intérieure du cœur.

S'il demeure éternellement vrai que l'homme naturel ne comprend rien au monde spirituel qu'on lui annonce, Jésus devait plus que personne rencontrer des auditeurs peu disposés

à l'entendre. Le judaïsme les avait en effet habitués à compter sur les œuvres extérieures et à soupirer après les récompenses. Voilà pourquoi il ne dut pas se lasser de recourir sans cesse à de nouvelles images, à des comparaisons variées, afin de les amener à entendre par ce royaume promis quelque chose de supérieur et de spirituel. Jésus se refuse à fixer une fois pour toutes par quel moyen l'homme parvient à ce royaume. Il ne connaît pas une méthode uniforme pour tous d'arriver au salut ; il se garde bien de faire jouer un rôle prépondérant à l'élément extérieur, en signalant les symptômes classiques de la conversion. Les moyens d'arriver au royaume sont divers; ils varient d'un individu à l'autre. Pour celui-ci, c'est l'héritage d'une pieuse vie de famille (Math. VIII, 12, Luc XV, 12); cet autre, surpris au milieu des occupations absorbantes, s'aperçoit tout à coup du vrai sens et de la portée de la vie (Math. III, 44.). Plein de confiance dans les forces intrinsèques de la bonne semence, le divin semeur se garde avec le dernier soin de rien faire pour donner une constitution extérieure à son royaume. Les enfants du royaume ne se distingueront de ceux du monde ni par les philactères des pharisiens, ni par le baptême de Jean, ni par la vie en commun des esséniens. Il n'y a pas de moyen extérieur de savoir qui appartient ou qui n'appartient pas au royaume. Laissez-les croître ensemble jusqu'à la moisson, dit-il. Il ne redoutait rien tant que la séparation des siens, le danger de mettre la lumière sous le boisseau ou d'enlever au monde ce sel qui doit le préserver de la corruption.

Si le trait qui caractérise Jésus dans ses rapports avec Dieu, c'est de voir en lui un père ; un amour plein de commisération donne le ton à tous ses rapports avec les hommes. Le clergé trône à Jérusalem, les docteurs disputent dans les écoles. Quant aux masses, nul ne s'en préoccupe, excepté Jésus qui est plein d'une compassion immense, quand il voit le peuple errant çà et là comme des brebis n'ayant point de pasteur. Il est heureux de sentir qu'il peut leur porter secours à tous, si seulement ils y consentent.

Ici devait se poser une question délicate. Bien loin de vouloir

rompre avec le développement historique, Jésus tenait à présenter cette disposition parfaitement normale de l'homme intérieur qu'il réclamait, sous la forme concrète et nationale du royaume du Messie promis aux pères. Il devait donc être appelé à se demander s'il se servirait de la théocratie pour réformer la théocratie, de l'école pour modifier la notion de Dieu, des pouvoirs publics pour changer les circonstances extérieures. C'était là une méthode bien plus simple que de recourir à celle de l'individualisme, en allant glaner çà et là quelques individus perdus dans la foule. Ses rapports avec son peuple ne pouvaient en rien le détourner de la première méthode. Jésus a en effet le cœur ardent d'un patriote saluant Jérusalem comme « la ville du grand roi; » il prêche le respect de toutes les autorités établies; il veut rassembler les habitants de Jérusalem comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes.

Ce n'est donc pas par principe que Jésus évite de se transporter au siége de la théocratie, afin de s'emparer de tous les moyens qui pourront lui servir pour l'établissement de son règne. C'est tout simplement parce qu'il est Galiléen, et que le royaume tout spirituel qu'il est appelé à fonder, peut commencer aussi bien dans une partie du pays que dans l'autre. Demeurant dans la position où Dieu l'a placé, s'il ne repousse pas les procédés théocratiques, il ne les recherche pas non plus.

Si Jésus tient grand compte des signes de l'atmosphère, il ne se préoccupe en rien de l'horizon politique. Une seule pensée absorbait tous les politiques de l'époque, celle de la lutte du judaïsme contre le paganisme. Le nouveau prophète avait sous ses yeux des précédents illustres qui devaient l'engager à faire appel aux préoccupations patriotiques, devant lesquelles tout le reste pâlissait. Satan avait conduit Judas le Gaulonite sur une haute montagne d'où l'on pouvait contempler tous les royaumes du monde: les Arabes en guerre avec les Romains, les nombreuses armées des Parthes se répandant dans le pays, les enfants farouches de la Pérée en lutte avec les légions: tout semblait promettre la victoire dans de pareilles conjonctures. Judas et bien d'autres avaient cédé à la tentation, confondant

les espérances messianiques avec des idées politiques, ils en étaient venus à adorer le prince de ce monde et avaient succombé. En l'an 34 de notre ère on entendait la cavalerie des Parthes sous Artabane traverser le désert; Arétas armait ses bédouins; tout porte à croire que la pensée de recourir à l'épée pour sauver Israël était plus vivante et plus générale que jamais. On connaît la réponse de Jésus. Du reste la tentation de se mettre au service des puissances de ce monde, pour se les assujettir ensuite, ne peut être provenue des dispositions intérieures de Jésus; elle lui venait des circonstances mêmes qui l'entouraient. En face d'un peuple gémissant sous le joug étranger, il fallait une résolution peu commune pour promettre le royaume des cieux aux débonnaires et le titre d'enfants de Dieu aux pacifiques. Jésus eut cette résolution-là. La vivacité particulière avec laquelle il repousse toute sollicitation à profiter de l'agitation politique, montre que, dans le cours de son ministère, il n'a cessé de considérer cette pensée comme une tentation.

Jésus devait être encore moins porté à se servir d'une des écoles existantes pour avancer les intérêts de son royaume. Dans les beaux jours du rationalisme vulgaire, il était de mode de mettre en rapports étroits Jésus et les esséniens. La conception de l'univers était cependant diamétralement opposée. Jésus se borne à garder le silence sur leur compte; ce n'est qu'indirectement qu'il proclame, lui aussi, la valeur de deux de leurs règles de conduite; quand il parle de ceux qui s'abstiennent de se marier et quand il s'approprie leur maxime, la miséricorde vaut mieux que le sacrifice. (Math. IX, 12-13.)

Les pharisiens ne lui furent pas hostiles au début. Ils ne doutent pas de l'excellence de son message; ils se demandent seulement s'il est bien l'homme qu'il faudrait pour l'annoncer. Ce n'est que quand ils ont saisi ses principes spirituels qu'ils voient en lui un des plus dangereux séducteurs du peuple.

Le réveil provoqué par Jean-Baptiste est le seul événement contemporain auquel Jésus rattache sa mission. Il commence sa prédication quand le Précurseur est emprisonné, et d'abord après sa mort il envoie ses apôtres aux douze tribus pour ré-

péter après Jean : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche, » afin que le peuple comprenne que c'est bien la même œuvre qui se poursuit. Jésus s'est proposé de fonder toute une série de petites communautés qui s'ajoutant ensuite les unes aux autres comme cellule à cellule, formeront plus tard le grand royaume des cieux. Mais le moyen qu'il a choisi pour arriver à ce but est tellement modeste, qu'on comprend sans peine que son activité soit restée inconnue à des classes éloignées du peuple, comme celles dans lesquelles se mouvait l'historien Josèphe. Toutefois Jésus n'en a pas moins exercé une grande influence sur ceux qui l'entouraient. La sécheresse spirituelle de la synagogue et la maigre pitance qu'offrait la prédication de la loi expliquent cette déclaration : « Les troupes furent étonnées de sa doctrine : car il les enseignait comme ayant de l'autorité, et non pas comme les scribes. »

Aussi le peuple accourait-il en foule, attiré non-seulement par les discours de Jésus, mais par les guérisons et les expulsions de démons qu'il accomplissait par son influence personnelle et la puissance de sa parole. Les premiers faits de ce genre se manifestèrent à la suite d'un réveil religieux qui eut lieu à Capernaüm. St. Marc, qui nous en a conservé le récit, nous dépeint Jésus pendant cette journée mémorable, fort animé, menaçant, irrité, plein de compassion, poussant des soupirs vers le ciel. (I, 25-43 ; V, 40 ; VII, 33 ; V, 9, 25.) Une disposition correspondante chez le peuple est indispensable pour que les guérisons s'accomplissent. Ce courant d'enthousiasme fait-il défaut ; celui qui s'approche de Jésus n'éprouve-t-il pas le choc électrique de la foi, les tentatives de guérison échouent pour la plupart. (Marc VI, 5.) Dans d'autres cas, la maladie reparait lorsque l'enthousiasme s'est calmé, parce que les malades sont hors d'état de se préserver contre de nouvelles atteintes du mal. Jésus, du reste, présente ses guérisons comme en tout semblables à celles des rabbins ; ses disciples et des gens qui ne le suivent pas peuvent même en accomplir en son nom. Dans les temps de la primitive église, les fidèles avaient le sentiment de pouvoir effectuer des guérisons de ce genre ; seulement cette faculté n'était pas accordée à tous ; elle était même

intermittente chez ceux qui la possédaient. Quant à Jésus, comme il explique ces guérisons non pas au moyen d'une force secrète qui se trouverait en lui, mais par l'état moral du malade, il ne songe nullement à douter de lui-même. Lorsqu'il rencontre des échecs, il se borne à s'étonner de l'incrédulité de ceux qui l'entourent. S'il ne voit pas dans son pouvoir de faire des miracles la preuve de sa mission, il n'admet pas non plus qu'il suffise d'en faire en son nom pour être de ses disciples. Celui-là seul qui reçoit le royaume des cieux est de ses disciples. Aussi ne voit-il pas dans l'empressement des foules qui le suivent un progrès du royaume des cieux. Il défend de répandre le bruit de ses guérisons, il cherche autant que possible à se dérober à la multitude. Il ne se propose nullement d'opérer des conversions en masse. La plupart de ses discours sont adressés à un cercle étroit de disciples et d'apôtres, dont il s'occupe avec prédilection.

Le ministère de Jésus, soit en Galilée, soit à Jérusalem, réussit suffisamment pour fixer l'attention des scribes qui allèrent s'établir à Capernaüm afin de le surveiller. Après quelques tournées dans les villes païennes du voisinage, Jésus, se voyant de nouveau repoussé par les chefs du peuple, se consacre plus que jamais au relèvement matériel, moral et religieux des petits et des déshérités de sa nation. C'est alors aussi que les païens viennent à lui et lui arrachent, malgré sa réserve à leur endroit, cette exclamation caractéristique : « Je n'ai jamais trouvé une pareille foi en Israël ! » C'est à la suite de ces expériences que Jésus commence à ordonner à ses disciples d'aller dans le monde entier et d'annoncer l'Evangile à tous les peuples. Lors de sa première mission, il leur avait recommandé d'éviter les chemins des gentils et les villes des Samaritains.

En attirant à lui tous les éléments que la théocratie repoussait comme impurs, la foule ignorante et les gentils, Jésus devait entrer toujours plus en conflit avec les chefs du peuple. Les pharisiens ne peuvent voir qu'un apostat et un séducteur dans cet ami des péagers et des Samaritains, qui introduit les païens dans son royaume. De là cette polémique impitoyable que Jésus dirige contre leur esprit, leurs maximes et leur con-

duite. Comme contraste ou tempérament, il ne cesse de rappeler au peuple que son joug est aisé et son fardeau léger, et qu'au lieu de nouveaux tourments il apporte le repos aux âmes travaillées et chargées.

L'issue de la lutte montre assez que la majorité du peuple se rangea du côté des pharisiens. Le fanatisme devait l'emporter à Jérusalem et dans la Judée, car le peuple ne pouvait comprendre ce que serait un royaume des cieux dont la piété ne consisterait pas à accomplir en tout premier lieu les prescriptions de la loi. Jésus ne se trouva bientôt plus en sûreté, même en Galilée. Ce n'est pas assez d'éviter Capernaüm ; il faut encore qu'il change souvent de résidence.

Avant de monter à Jérusalem, Jésus fit un dernier voyage dans le nord sur les terres de Philippe, qui venaient d'être placées sous l'administration romaine. C'est dans le voisinage de Césarée de Philippe que pour la première fois il entretient ses partisans de sa dignité messianique. Jusqu'alors il s'était abstenu d'attirer leur attention sur ce sujet important, parce qu'il ne voulait absolument pas se donner pour le Messie, avant que chacun sût parfaitement bien à quoi s'en tenir sur la nature du règne qu'il entendait fonder. En acceptant avec solennité le titre de Messie que Pierre lui donne au nom des apôtres, Jésus saisit le sceptre de l'empire qu'il est venu fonder ; de prophète il devient roi. Aussi la légende qui nous le montre sur une montagne s'entretenant avec Moïse et Elie repose-t-elle sur une pensée aussi profonde qu'heureuse. C'est qu'en effet Jésus a bien été à ce moment au point culminant de toute sa carrière. L'idée messianique a décidément pris corps en lui ; il est devenu le centre personnel de ce royaume que les prophètes s'étaient bornés à annoncer. Jésus a conscience d'apporter le royaume de Dieu ; il sait qu'après lui on ne doit compter sur personne d'autre pour réaliser les espérances d'Israël. Avec les dons qui lui avaient été départis par la Providence, avec la mission qu'elle lui avait assignée, il ne pouvait faire autrement que se considérer comme la réponse que Dieu faisait aux prières de son peuple. Du moment où il avait la certitude de pouvoir réaliser les espérances et les promesses constituant la foi

messianique, Jésus devait se reconnaître lui-même comme le Messie. Il arrive à cette conviction, non pas en s'accommodant aux idées de son temps, mais par le développement parfaitement régulier de sa conscience. Il va sans dire que sa mission aurait eu un autre caractère si, au lieu de se développer sous les palmiers de Nazareth, Jésus avait vu le jour dans les forêts de la Germanie; si, au lieu d'avoir à combattre les rabbins, il s'était trouvé en face des druides. Mais il n'en est pas moins certain que pour Jésus les faits de sa propre conscience se présentent sous les formes qui étaient familières à la pensée hébraïque. Ce n'est que grâce à un prodigieux écart de la fantaisie qu'il est permis de concevoir un personnage historique arrivant à se rendre compte de sa propre vie intérieure, au moyen de notions autres que celles dans lesquelles se meut la pensée de son époque. Sans doute la position que Jésus prend à l'égard de l'idée messianique se trouve ainsi faire partie constitutive des circonstances historiques, du milieu dans lequel se passe sa vie; mais ce fait ne porte nulle atteinte au contenu des vérités du salut. Il est au contraire de la dernière évidence que si la vie des peuples a un sens et une portée; si une main intelligente dirige le cours de l'histoire; si d'une manière générale dans le monde les événements récents peuvent être mis en rapport avec ceux du passé; le fait de la vie de Jésus ne pourra jamais être compris autrement que comme la réalisation des promesses faites aux pères.

Mais du moment où le caractère messianique n'est ni un expédient, ni une accommodation, mais un fait d'expérience intime, il est évident que Jésus ne saurait être arrivé à la conscience de sa mission seulement dans le cours de son ministère public. La conscience de sa vocation messianique n'a pas été la résultante, mais le point de départ de son activité. Du moment où il avait compris clairement ce que devait être ce royaume promis par les prophètes, il devait s'être dit que le cœur qui seul portait ce royaume était cette source personnelle dont Dieu, selon sa promesse, voulait se servir pour faire déborder les flots de sa grâce.

Jésus se sait le Messie, parce qu'il a conscience de la mission

qui lui incombe. Aussi sa première préoccupation n'est nullement de se proclamer Messie, mais de s'acquiter fidèlement de sa mission en fondant le royaume de Dieu. Dès le début de sa prédication à Capernaüm, nous le voyons agir avec autorité, mais il en voile l'étendue plutôt qu'il n'y fait appel. C'est que le seul titre de Messie qu'il aurait assumé aurait réveillé dans l'esprit du peuple un ordre d'idées à tous égards étrangères à la vocation de Jésus. En transformant le règne messianique de la théocratie juive en un monde tout intérieur et moral, il avait dépouillé la dignité messianique de tous les attributs politiques. Mais ce n'était que lentement et doucement que ses adhérents pouvaient être amenés à comprendre ainsi les choses. Voilà pourquoi Jésus ne se contente pas d'éviter le titre de Messie; il combat de plus les idées courantes qui en font un fils de David. C'est qu'aussi longtemps qu'on voyait dans le Messie un descendant de David, on devait se représenter son règne comme le signal de la vengeance à exercer sur les gentils, le moment où les Juifs, devenus conquérants, établiraient leur puissance sur le monde entier. Le titre de Messie pouvait donner lieu à trop de malentendus pour que Jésus pût l'accepter de bonne heure.

Mais Jésus ne pouvait se contenter de répudier les éléments mondains qui altéraient la conception messianique. S'il se fût borné à annoncer le royaume des cieux comme avait fait le Précurseur, le peuple aurait compté sur un autre envoyé pour réaliser ce que lui, Jésus, possédait, ce qui ne pouvait s'obtenir que par la foi en sa personne. L'œuvre serait demeurée inachevée, et ses adhérents auraient attendu un Messie futur sur lequel il savait bien, lui, qu'on ne pouvait pas compter. En vue d'éviter les deux erreurs, Jésus se présente, à la vérité, comme le centre du royaume; mais il prend le plus humble de tous les titres servant à désigner le Messie; un nom assez significatif pour faire comprendre que le royaume a trouvé en lui son chef, et qu'il ne faut pas en attendre un autre, mais cachant en même temps toutes les espérances terrestres, que rappelaient inévitablement les termes *Messie, Fils de David, Fils de Dieu*. Evitant et de décliner et de s'attribuer ces autres titres, il s'appelle tout simplement le *Fils de l'homme* dont Daniel a annoncé la

venue. En prenant ce titre officiel, Jésus ne fait pas nécessairement allusion à sa dignité messianique, mais il indique suffisamment la position toute particulière qui lui est assignée dans le royaume. C'est ce Fils de l'homme qui sème la bonne semence dans le champ, qui a le pouvoir de pardonner les péchés, qui est maître même du sabbat. C'est ainsi que Jésus ne veut pas déclarer ouvertement et directement qu'il est le Messie; mais laisser germer et mûrir cette pensée dans le cœur de ses adhérents à mesure qu'ils comprennent toujours mieux quel genre de Messie il est, et quel royaume il leur apporte.

Dès l'instant où les apôtres, par l'organe de Pierre, avaient montré qu'ils en étaient là, le moment était venu de faire comprendre à la nation entière que le Messie était venu et que c'était à elle à fonder le royaume. Jésus ne pouvait se faire aucune illusion sur le résultat de cette ouverture, mais il ne pouvait non plus reculer devant l'accomplissement du devoir que Dieu lui avait mis au cœur. L'unique ressource c'était de monter à Jérusalem. Il ne se serait pas acquitté de la plus importante partie de sa mission s'il n'avait pas annoncé à la nation entière, réunie dans sa capitale, que le royaume et son roi avaient bien réellement fait leur apparition. Jusqu'à présent il a pris grand soin d'échapper aux embûches des pharisiens et d'Antipas; maintenant il montera résolûment à la fête, tout en sachant parfaitement qu'il marche à la rencontre de la mort. Au moment même où il se déclare Messie, il annonce sa mort et repousse vigoureusement comme une tentation les paroles de Pierre, qui lui ouvre d'autres perspectives.

Prétendre que cette prévision fut chez Jésus un don prophétique et la séparer de son milieu historique, au nom de la critique ou de la dogmatique, serait méconnaître entièrement la situation concrète qui ne pouvait se dénouer autrement. Pour comprendre que Jésus ait ainsi prédit sa mort, il n'est pas même nécessaire d'évoquer la tête sanglante de Jean-Baptiste. Déjà rejeté par le peuple, il ne peut se faire la moindre illusion sur le sort qui lui est réservé, lorsqu'il porte la main sur la couronne du Messie, surtout quand il monte à Jérusalem, qu'il sait depuis longtemps être le tombeau des prophètes.

Après avoir assisté aux scènes de Golgotha, les apôtres ont fait parler Jésus comme s'il s'était attendu au supplice romain de la croix ; il pensait, au contraire, être mis à mort par le peuple. Ayant soin de se tenir dans les états de Pilate, il n'avait pas à craindre une fin semblable à celle du Précurseur, qui lui apparaissait comme contrastant avec la sienne : il savait uniquement que lui aussi devait compter sur la mort.

Deux questions importantes durent alors se poser dans son esprit : comment aura lieu le développement subséquent du royaume si le roi est enlevé dès l'instant où il se fera connaître? Comment s'expliquera-t-il à lui-même cette fin sanglante qui paraît en contradiction avec sa dignité de Messie ? C'est alors que Jésus déclare avec une conviction ferme qu'il est venu afin de donner sa vie en rançon pour plusieurs. Echappe-t-il à la fin qui lui a été assignée par le Père, le royaume s'écroule avant même d'avoir été fondé; se laisse-t-il baptiser du baptême qu'il a en perspective, son sang devient le sceau de l'alliance nouvelle. Voilà pourquoi il a terminé son ministère par cette bénédiction : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour plusieurs. »

La mort néanmoins ne met pas un terme à la mission de Jésus. A travers le sombre voile, il contemple d'un œil assuré l'avenir de son royaume, qu'il ne peut concevoir privé de l'activité du fondateur appelé à en être le centre, le roi. Il n'est pas seulement très convaincu que ceux qui lapideront le corps ne sauraient atteindre l'âme, il a le sûr pressentiment du génie : son activité personnelle se prolongera au delà des limites de l'existence terrestre. Mais comment exprimera-t-il cette idée? Il ne peut en appeler ici à l'analogie, ni à l'expérience de ceux qui l'écoutent. Force lui est donc d'exprimer ce pressentiment de son âme au moyen d'images empruntées aux représentations religieuses. Aujourd'hui encore, le mourant ne se représente-t-il pas la persistance de son être au moyen des images de sa jeunesse et de son église, tout en se disant bien que ce saint hiéroglyphe traditionnel n'exprime pas d'une manière parfaite ce que la voix intérieure affirme en lui ? C'est ainsi que, continuant à faire des emprunts à Daniel, Jésus décrit son activité

subséquente sous la forme d'un retour pour le jugement sur les nuées du ciel. La distinction que nous faisons entre l'idée et le symbole n'existait pas pour Jésus et pour ses disciples; de même qu'un philosophe de nos jours ne peut se représenter son immortalité que comme une *durée* après la mort, bien qu'il sache que le temps n'est qu'une forme subjective de la pensée humaine. Jésus, vrai homme, doit parler le langage de son époque, se mouvoir dans le cercle d'idées de ses contemporains, et, comme tous les mortels, ne contempler la grande énigme que par un miroir, obcurément, pour voir ensuite face à face. Afin de savoir jusqu'à quel point l'image empruntée à Daniel a pu être une expression fidèle de ce que Jésus ressentait, il faudrait pouvoir se mettre à sa place, au point de vue du Christ qui devance plusieurs milliers d'années et qui sent en lui une force appelée à vaincre le monde. Un fait demeure en tout cas certain : les premiers fidèles se seraient bientôt dispersés si Jésus leur avait dit, sous une forme moins populaire, qu'il serait à tout jamais d'une importance capitale pour son royaume. Il est manifeste que Jésus a cru revenir sur les nuées du ciel comme Daniel l'avait prédit; en supposant que cette croyance ne s'est formée que plus tard, on enlèverait leurs traits caractéristiques à quelques-unes des plus importantes paraboles; on laisserait complétement inexpliquée une partie considérable de l'histoire que la tradition a fait passer dans les synoptiques. D'autre part, il est incontestable que le plus ancien narrateur déjà a puisé à deux sources pour compléter les discours qui parlent du second avènement de Jésus. Les détails sur le moment du retour et les signes précurseurs qui doivent l'annoncer proviennent manifestement des expériences de la primitive Eglise; ils lui ont été inspirés par l'ardent désir de voir ce second avénement. L'image de la christophanie elle-même est empruntée aux descriptions que Daniel et Hénoc ont faites des derniers temps, comme les comparaisons et la couleur le prouvent. Ces deux éléments font en même temps partie intégrante de la conscience chrétienne des premières églises de la Palestine.

Tout porte à croire que Jésus s'est proposé de sommer le

peuple rassemblé à Jérusalem de prendre un parti à son sujet; car il laisse de côté les formes pacifiques de son enseignement en Galilée pour se livrer à une ardente dénonciation des prêtres et des docteurs. Ce n'est plus l'agneau mené à la boucherie, mais bien le lion de la tribu de Judas. Il poursuit ses adversaires l'épée dans les reins, il en fait les objets de sa satyre, il les livre à la risée du peuple. Après son dernier repas il s'informe si ses adhérents ont des armes pour repousser au besoin toute tentative de meurtre.

Nous éprouverions une profonde répugnance à analyser, minute par minute, les heures les plus solennelles de l'histoire de l'humanité, en vue de faire ressortir l'importance qu'elles ont pour les événements contemporains. Il suffit de signaler les tendances qui concourent, historiquement parlant, à amener la mort de Jésus. On voit clairement que, pour les circonstances décisives, la tradition évangélique repose sur une base historique incontestable; car dans ce cas spécial elle attribue à chaque parti précisément le rôle caractéristique que lui font jouer les autres sources. Le parti des sadducéens ne voit dans les prétentions messianiques de Jésus qu'une tentative révolutionnaire; mais ils n'auraient pas abouti à leurs fins sans la haine des pharisiens, qui entraînent la multitude fanatique, en signalant en Jésus un faux Messie, un blasphémateur. Pilate est déjà tellement compromis auprès de Tibère que sa préoccupation dominante est de ne pas verser de nouveau du sang sans nécessité. Antipas sait trop ce que lui a coûté la mort de Jean-Baptiste pour verser inutilement le sang d'un nouveau prophète; mais le « fin renard » a bien soin de renvoyer l'accusé revêtu d'un manteau de pourpre, comme pour confirmer l'accusation des sadducéens. Pilate ne saurait résister plus longtemps sans s'exposer à l'accusation d'avoir provoqué une révolte dans cette province éloignée, en délivrant un séditieux. Et puis, s'il osait relâcher Jésus, la multitude, toujours plus irritée, ne prendrait-elle pas alors les armes, ce qui l'obligerait lui-même à un nouveau massacre qui ne pourrait manquer d'être le dernier? Le caractère et la position de Ponce Pilate étant donnés, il ne pouvait

agir autrement qu'il ne fit. La mort de Jésus fut donc une conséquence inévitable des circonstances.

Il n'est pas nécessaire d'ajouter que les causes finales de cet événement appartiennent à un ordre de choses différent et supérieur. A cette question : pourquoi Jésus a-t-il été crucifié ? notre foi donne une autre réponse plus complète. L'histoire de l'idéal ne peut en effet jamais être comprise d une manière fragmentaire ; elle a une plus haute portée que quelques jours passagers de trouble et de tumulte, une signification éternelle, un contenu absolu qui appartient, non pas au récit des faits contemporains, mais à l'humanité ; chacun doit adorer le mystère de grâce qu'elle lui révèle.

J.-F. Astié.

L'ÉTHIQUE DE ROTHE[1]

II. LA THÉOLOGIE SPECULATIVE (SUITE)

2. Cosmologie spéculative.

A. IDÉE DE LA CRÉATION ET NOTIONS QUI S'Y RAPPORTENT

1. MOBILE DE L'ACTIVITÉ CRÉATRICE.

Après avoir construit Dieu, nous allons construire le monde. Il est de toute impossibilité d'affirmer une chose, sans nier par cela même son contraire. L'affirmation et la négation sont des corrélatifs inséparables. Toute affirmation n'est ce qu'elle est, que par la pensée de son contraire et par la négation de ce contraire. Que signifie cette formule A=A? Tout simplement que je ne puis me représenter A comme étant un non — A. Que veut dire cette affirmation : je suis moi? Simplement je ne puis me penser moi comme étant un *non-moi*, je suis moi peut se traduire dans cette formule : *je ne suis pas mon non-moi*. Voilà pourquoi le principe de contradiction (Principium contradictionis) et le principe d'identité (Principium identitatis) sont inséparables l'un de l'autre : ils se trouvent ensemble à la tête de la logique.

Cette nécessité logique, que nous venons de formuler d'une

[1] *Theologische Ethik*, von Dr Richard Rothe. Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage. Wittenberg, Zimmermann'sche Buchhandlung, 1867.

Voyez, pour le premier article, la livraison de juin 1869, pag. 161.

manière abstraite, s'applique également à Dieu, en tant que personne. Dieu, en se pensant et en se posant comme personnalité absolue, réalise l'idée de son être. Mais en la réalisant, il est logiquement tenu de réaliser aussi nécessairement l'idée de ce qui n'est pas lui, l'idée d'un non-moi, l'idée d'un être qui n'est pas tout ce que Dieu est. C'est ainsi que l'axiome logique en vertu duquel une idée n'est complète qu'à condition d'être exprimée sous forme négative et sous forme affirmative, trouve aussi en Dieu son application.

Voici cependant une réserve importante. Dieu, nous venons de le voir, en pensant son moi ne peut s'empêcher de penser son *non-moi*; mais cela ne veut pas dire qu'il soit obligé de *poser*, *de réaliser* ce non-moi, car la pensée, comme nous l'avons vu ailleurs, ne fait pas la loi à la volonté : Dieu est libre de réaliser ou de ne pas réaliser l'idée de son *non-moi*.

Quel parti prendra-t-il ? Il a le pouvoir *physique* nécessaire pour la réaliser ou pour s'abstenir de le faire ; mais il doit prendre une décision *qui ne soit pas arbitraire*. En effet, il n'y a pas de hazard, d'arbitraire en Dieu. Quel que soit le parti qu'il prenne, il faut qu'il soit dirigé par des raisons, par une loi morale. Celle-ci rend du même coup une des alternatives irréalisable et l'autre nécessaire. Bien que Dieu puisse physiquement réaliser ou ne pas réaliser l'idée de son non-moi, il est *moralement tenu* de prendre un parti plutôt qu'un autre. Cette loi morale, qui l'oblige à se déterminer dans un sens plutôt que dans l'autre, ne lui est pas étrangère, imposée du dehors : elle n'est autre que lui-même, sa propre perfection. En d'autres termes, c'est la perfection même de Dieu qui décidera s'il doit réaliser ou ne pas réaliser son non-moi. Il prendra le parti qui sera le mieux d'accord avec sa perfection.

Dans quel sens se prononcera la perfection divine ? demandera-t-elle la réalisation ou la non-réalisation du non-moi de Dieu ?

Supposons que Dieu réalisât l'idée de son non-moi. Que ferait-il ? Quel serait le *résultat* de son œuvre ? Avant de répondre, il convient de faire plus ample connaissance avec cette idée du non-moi divin, de nous demander quel est son *con-*

tenu. Ce non-moi est le contraire de Dieu, non pas au sens *positif*, de telle façon qu'il possédât des qualités *positives opposées* à celles de Dieu, mais simplement son contraire *négatif* ou privatif[1]. Le non-moi divin n'est que *l'absence*, *la négation corrélative* de chaque détermination ou perfection divine. Ainsi Dieu étant l'être absolu, son non-moi, en qualité de négation de ce qu'est Dieu, sera le non-être absolu, le pur néant.

Admettons que Dieu ait réalisé ce non-moi, tel que nous venons de le définir. Qu'en résultera-t-il ? Dieu se trouvera en face d'un être qui, bien qu'existant, sera la négation de toute détermination, de toute perfection positive ; il se trouvera en présence du *néant réalisé*.

Il n'est évidemment pas possible de s'arrêter là. En effet un rapport, conforme à la notion de Dieu et de son non-moi, ne peut manquer de s'établir. Le non-moi doit devenir *objet* de l'activité divine, et comme Dieu est personnel, cette activité doit être rationnelle et libre, en d'autres termes, une activité qui *pense* et qui *pose*. D'autre part, comme l'objet de cette activité (le non-moi de Dieu), est la négation absolue, l'activité divine devra consister à *nier cette négation*. Or, comment Dieu pourra-t-il, par son activité, nier ce qui n'est pas lui, son non-moi ? Simplement, en *posant dans ce dernier ce qu'il* (*Dieu*) *est lui-même*. L'activité de Dieu sur son *non-moi* consistera à supprimer, à détruire toute la négation qui constitue ce non-moi, en lui substituant les perfections qui constituent Dieu lui-même. En un mot, l'activité de Dieu sur son non-moi consistera *à remplir le vide du second de toute la plénitude du premier*.

Quel sera le résultat de cette transformation ? Toute *différence* entre Dieu et son non-moi aura-t-elle donc disparu ? Nullement ! Le non-moi de Dieu demeurera toujours distinct de lui, il ne cessera pas d'être autre que lui, sa négation. Seulement sans pour cela se confondre avec Dieu, il cessera de lui être opposé ; il se trouvera en harmonie avec lui : *Il sera ce que Dieu est, autant que peut l'être quelque chose qui cependant n'est pas Dieu*.

[1] C'est la différence entre contradictoire (contraire exclusivement négatif) et contraire (contraire *positif*, possédant des qualités *positives* opposées à celles de son corrélatif).

Il y aura homogénéité entre Dieu et son ci-devant contraire. En d'autres termes, le non-moi divin sera, en tant qu'existence relative et dérivée, exactement ce qu'est Dieu comme existence absolue.

Par suite de cette harmonie et de cette homogénéité l'attitude de Dieu en face de son non-moi, doit nécessairement *changer*. Le rapport deviendra éminemment *positif* et *affirmatif :* Dieu se sentira en harmonie de pensée et de volonté avec son non-moi : il règnera entre eux une union parfaite qui n'exclura pas la distinction et la différence, condition indispensable de sa propre existence. Dieu se retrouvera pleinement lui-même en son *non-moi :* il habitera et vivra en lui comme dans un autre lui-même, il aura en lui un *tu* qui possèdera les mêmes droits que le *moi* divin : ils seront parfaitement *un*, sans être identiques.

Voilà ce qui arriverait si Dieu prenait le parti de réaliser l'idée de son non-moi.

Voici maintenant ce qui se passerait si Dieu se décidait à ne pas la réaliser. Il renoncerait par cela même à réaliser une possibilité qui corresponde pleinement à sa notion. Or, renoncer à réaliser une possibilité rationnelle, c'est de l'imperfection. De plus, la pensée qu'il s'agit ici de réaliser est en même temps le but le plus élevé que l'intelligence et la volonté divine puissent se proposer. Mais la perfection absolue d'une personne consiste dans la faculté de *penser* le but le plus élevé et de *réaliser* cette pensée. Qu'arriverait-il si Dieu renonçait à réaliser son non-moi ? Il se *bornerait* à se penser et à se poser lui-même. Il se renfermerait dans un égoïsme paresseux ou jaloux. Or, se renfermer en soi, ne pas se communiquer aux autres est, dans tous les cas, une imperfection. Ce n'est pas encore tout. La notion de la perfection implique que celui qui la possède puisse entrer en rapport avec d'autres, avec tout être imaginable, sans qu'il soit pour cela restreint et limité dans son propre être.

Le cas contraire implique de l'imperfection chez celui qui doit s'*abstenir* de tels rapports. La notion de perfection implique également que celui qui la possède *entre* avec les autres dans tous les rapports, dans lesquels il peut entrer. En renonçant à réaliser l'idée de son non-moi, Dieu renoncerait donc à effec-

tuer une réalité qui se trouve en lui physiquement et moralement possible; *il resterait au-dessous* de sa notion d'être absolu, qui implique une activité absolue comme corrélatif d'une causalité absolue.

On le voit donc, les raisons *abondent* en faveur de la première alternative: la perfection de Dieu demande impérieusement qu'il pose, qu'il réalise l'idée de son non-moi. Dieu est obligé de le faire. Entendons-nous bien cependant. Toute idée de nécessité *physique* doit être soigneusement écartée. Dieu n'obéit qu'à une nécessité morale, résidant en lui, nécessité inviolable, tout aussi impérieuse que celle des mathématiques et de la logique en général. Il va sans dire, que cette nécessité n'implique aucune *violence*, puisque c'est Dieu qui se l'impose à lui-même, en vertu de sa liberté absolue. Bien loin d'exclure la liberté, la nécessité l'*affirme* d'une manière absolue. Qu'est-ce qui fait de la liberté une vérité? Justement la circonstance que la détermination de l'être libre n'est jamais prise *arbitrairement*, que tout mobile accidentel se trouve exclu. L'activité de Dieu dont il est ici question est un acte de liberté, précisément *parce qu'elle est un acte nécessaire*. De même que Dieu est lui-même (c'est-à-dire, Dieu, personne spirituelle, absolue,) en vertu de sa causalité absolue, il *devient* à son tour, — en tant que personne, en vertu d'une nécessité intérieure et par suite d'une libre détermination — la *cause* d'un autre être qui, tout en étant hors de lui, lui demeure *uni* d'une manière indissoluble.

Désirez-vous voir la même idée rendue sous des expressions plus concrètes? Nous dirons alors que cette activité divine, qui vient d'être décrite, n'est autre que l'activité *créatrice;* le non-moi qu'il pose en face de lui, c'est la *création*. Cette création sortie de son premier état d'indétermination et devenue objet de l'activité divine, qui se l'est assimilée en une certaine mesure et l'a mise partiellement en harmonie avec elle, la création considérée comme *ordonnée*, d'après un certain plan, nous donne le monde, c'est-à-dire la totalité des choses créées, *organisées en vue de certaines fins*.

L'analyse qui précède vient de nous faire connaître en Dieu

une détermination *nouvelle* qui demande aussi à être rendue par une expression concrète ; cette disposition de sa personnalité qui le décide à se donner, à se communiquer à autrui, c'est l'*amour*. Elle implique *personnalité*, et chez celui qui aime et chez celui qui est aimé ; cet amour, fruit d'une détermination absolue, doit être *absolu* lui-même. C'est en Dieu seulement, qu'il nous apparaît dans toute sa vérité, et dans sa précision. Il est chez lui exclusivement *communicatif:* il se borne à donner sans jamais recevoir. Elevé au-dessus de tout besoin, se suffisant entièrement à lui-même, parfaitement heureux dans sa gloire, Dieu, quand il aime, ne saurait avoir en vue son intérêt propre. Il ne songe qu'à se communiquer aux autres, à ne pas garder pour lui seul sa félicité et ses richesses, mais à les communiquer, afin de vivre non pas pour lui-même, mais pour un autre. Cet amour éminemment désintéressé et libre est par cela même absolument *pur* et *parfait*.

Ici se pose une question. Placerons-nous cet amour parmi les attributs de Dieu ? En tout cas ce ne saurait être un attribut *immanent*, car il est manifeste qu'il y a dans l'amour quelque chose de *relatif*, puisqu'il a autrui pour objet. D'autre part, il ne saurait être rangé parmi les attributs relatifs, car ceux-ci impliquent l'existence *préalable* d'un objet avec lequel il y a relation, rapport. Or, l'amour se trouve en Dieu, *avant* qu'il existe pour Dieu autre chose avec quoi il puisse être en rapport. Que fait donc l'amour divin ? Il *demande* et *amène* un pareil rapport. L'amour est en Dieu plus qu'un attribut, c'est une perfection immédiate de sa personnalité, un *lien* entre les attributs immanents et les attributs relatifs. L'amour *domine* et *inspire* toute l'activité extérieure de Dieu.

Nous comprenons maintenant pourquoi Dieu est à la fois libre et moralement contraint en créant. *Du moment où il crée par amour, il est obligé de créer*. Rien, en effet, ne nous montre mieux que l'amour, l'union indissoluble de la nécessité et de la liberté. *Rien à la fois de plus nécessaire et de plus libre que l'amour*. Celui qui se demande s'il doit aimer, ignore ce qu'est l'amour : l'homme qui connaît l'amour n'a pas le choix de s'y livrer ou de s'en défendre ; il est obligé d'aimer, force lui est

de laisser son amour déployer son activité. Dieu donc n'a pu *tenir conseil* avec lui-même, pour se demander *s'il* créerait et *quel* monde il réaliserait parmi tous les mondes possibles. De telles suppositions impliquent quelque *lacune* dans l'intelligence ou dans la volonté de Dieu. Cette conception d'une délibération en Dieu, imaginée dans le but excellent d'échapper au panthéisme, risque, au contraire, de le favoriser. On s'imagine volontiers qu'il est essentiel à la notion du théisme de considérer la création comme un fait *accidentel*, comme un acte arbitraire en Dieu. Rien n'a plus contribué que ce préjugé à donner au panthéisme un air de raison et de vérité. Admettre en Dieu quelque chose d'accidentel et d'arbitraire, n'est-ce pas le soumettre à un aveugle fatum, bien que d'une façon contraire à celle du panthéisme qui ne voit partout que *nécessité* naturelle?

Du reste, en admettant une création moralement nécessaire nous ne tombons nullement dans le panthéisme. Pour le panthéiste, la création du monde n'est que l'*épanouissement* de Dieu lui-même encore en train de se faire, de se développer. Pour nous, ce n'est qu'après s'être *déjà fait* lui-même et être arrivé *à la personnalité* que le Dieu parfait qui se suffit entièrement à lui-même, crée le monde par amour. Dieu n'a donc *pas besoin* du monde pour arriver à la conscience de lui-même; c'est au moyen de sa propre nature qu'il arrive à la personnalité. A la vérité Dieu n'est jamais *sans* le monde, mais à aucun égard, Dieu n'existe *au moyen* du monde, et le monde n'est, sous aucun rapport, en dehors de Dieu. Dieu se suffit à tous égards à lui-même; c'est là un élément de son absoluité que nous ne sacrifions nullement. Sans contredit la notion de Dieu postule le monde, mais c'est un monde qu'il crée par sa *propre détermination:* il est lui-même une *causalité absolument suffisante pour le produire.*

2. MODE DE L'ACTIVITÉ CRÉATRICE.

Nous venons de voir par quel *mobile* Dieu crée : il reste à examiner *comment* il le fait.

Quand il crée, sa personnalité agit par le moyen de son or-

gane, la nature divine : l'intelligence de Dieu pense le monde ; sa volonté le pose, réalise cette pensée.

Mais comment a lieu le *déploiement* de cette activité créatrice ? Il va sans dire qu'une causalité absolue se déployant activement dans *sa totalité* doit produire des effets *absolus*. Si donc Dieu, quand il s'agit de créer le monde, le pensait et le posait *avec la même intensité avec laquelle il s'est pensé et posé lui-même*, il produirait un monde absolu, c'est-à-dire un second absolu, un *second* Dieu. Non-seulement cette hypothèse est absurde, mais Dieu en la réalisant manquerait son but. Qu'a-t-il en effet en vue lorsqu'il crée? Il veut se *retrouver*, se *voir* lui-même dans un autre qui doit par conséquent être *distinct* et *différent* de lui. Or, pour que le non-moi de Dieu demeure différent de lui, il faut qu'il possède non pas l'existence absolue mais l'existence *relative ;* qu'il soit un *résultat du devenir*. Dieu donc, quand il crée, ne saurait agir d'une manière absolue ; il faut qu'il *proportionne* son activité au but qu'il veut atteindre. En d'autres termes, voulant produire quelque chose de relatif, il est tenu de ne déployer qu'une puissance et une activité *relatives*. Qu'est-ce à dire? Quoique *relative*, l'activité créatrice de Dieu est toujours celle d'une *causalité absolue ;* elle ne peut donc être *exclusivement* relative ; elle doit être *relativement* absolue : la relativité et l'absoluité se *combinent dans l'action créatrice sans s'exclure*.

Comme Dieu est libre, ainsi que nous l'avons déjà vu, il demeure *maître* de son activité ; bien qu'absolu, il n'est pas *obligé* d'agir toujours d'une manière absolue ; il peut donc *brider* et *contenir* sa puissance quand il s'agit de créer le monde.

Au lieu de se déployer en sa totalité, la force créatrice en se contenant se *morcelle* et se *divise :* Dieu ne crée pas le monde *en une seule fois :* il ne le produit pas parfait *du premier coup*, d'une manière *immédiate :* il crée un monde *inférieur* afin qu'il puisse *devenir* peu à peu ce qu'il doit être. La création est donc aussi *successive* et *progressive*.

Ordinairement, les théologiens eux-mêmes ne sont pas au clair sur le point de savoir si la création est un acte absolu ou relatif. Le sentiment religieux porte à croire qu'il faut admettre

un acte absolu : on aime à se représenter le monde sortant *tout à coup* du néant, *en une seule fois*, obéissant à la parole toute-puissante du Créateur et faisant son apparition *parfait, complet, parachevé.*

Toutefois la Bible parle d'une cosmogonie *successive* ; les sciences naturelles enseignent la même chose au sujet du monde en général et de notre terre en particulier. Il faut pourtant se décider. Or on ne réussira à s'orienter dans le monde empirique qu'en reconnaissant que l'acte créateur n'a pas été *exclusivement* absolu. C'est aussi l'unique moyen d'arriver à *justifier* Dieu. Soutenir que le monde terrestre dans son état actuel est bien l'ouvrage définitif que Dieu *avait en vue* de produire quand il a créé, c'est renoncer à toute théodicée. Si Dieu ne *pouvait* et ne *voulait* faire rien de mieux que ce que nous voyons, il n'aurait certes pas commencé à créer.

Pour régler les rapports qui doivent régner entre le Créateur et ce monde incomplet, il convient de se rappeler les deux *modes*, les deux *phases* en Dieu. En créant son non-moi, Dieu le créa à son image, le pénétra, se l'assimila, travailla à se le rendre semblable. Mais c'est seulement Dieu en tant qu'actuel, Dieu en tant qu'Esprit personnel, Dieu dans son second mode d'existence qui *peut faire tout cela.* Car Dieu, dans son premier mode d'existence en tant qu'absolu pur est complétement indéterminé : par conséquent hors d'état de créer un monde *à son image.*

De là un *double* rapport entre Dieu et le monde. En tant qu'absolu pur, dans son premier mode, Dieu est absolument *en dehors* du monde ; en tant que personne spirituelle il *pénètre* toujours plus dans le monde à mesure que celui-ci se perfectionne, s'achève, sans cependant *se perdre* en lui et se *confondre* avec lui. En effet, pour que Dieu et le monde puissent être un, il faut qu'ils demeurent *différents.* C'est ainsi que se concilient la transcendance et l'immanence que tout le monde sent aujourd'hui le besoin de maintenir. *Dieu demeure toujours en dehors du monde, tout en lui devenant chaque jour plus immanent.*

3. CARACTÈRE COMPLEXE DU MONDE.

Faisons maintenant plus ample connaissance avec le monde, en analysant les *éléments* qui le constituent.

Le monde, en qualité de *non-moi* de Dieu, est d'une part, *autre* que l'absolu, c'est-à-dire *relatif* (non-être à quelques égards, mélangé de non-être), et par conséquent *fini*, *limité*, si nous le considérons en rapport avec un autre être. Ce sont-là des caractères essentiels et fondamentaux du monde, il ne saurait donc les *perdre*, quels que soient les changements qu'il soit appelé à subir.

D'autre part, tout fini qu'il est, ce monde doit être conçu comme *semblable* à Dieu qui est l'absolu. Par conséquent il devra posséder une qualité qui chez lui, être relatif, corresponde à l'absoluité de Dieu et en soit l'analogue : il sera *illimité*, ce qui lui conférera une *absoluité relative*. L'*illimitation*, l'*infinité* sont donc un second caractère indispensable du monde.

Mais comment peut-il être à la fois fini et infini, limité et illimité? C'est bien simple ; il suffit qu'il ait des limites, non pas en dehors de lui, mais *en lui*, c'est-à-dire qu'il soit *morcelé lui-même* en une pluralité d'êtres finis et particuliers. Toute créature du monde est un être *particulier* (à cet égard il est fini ou limité), mais le monde, pris dans son ensemble, dans sa totalité, est une pluralité *infinie* d'êtres particuliers (sous ce rapport il est illimité et infini). En tant que composé d'êtres finis et particuliers, le monde est *autre* que Dieu, il diffère de lui : en tant que somme *illimitée*, *infinie* d'êtres particuliers et finis, le monde est *semblable* à Dieu ; il peut contenir la plénitude de l'être divin actuel ou spirituel. Devenu parfait, parachevé, ayant parfaitement réalisé son idée, le monde serait, sous *la forme de la pluralité*, ce qu'est Dieu sous la forme de l'unité.

Caractérisons ces existences *finies* et *particulières* dont la *somme* constitue le monde. Que fait Dieu en posant le monde? Il veut créer un monde qui lui soit semblable, c'est-à-dire, qui soit *esprit*. Aussi tout ce qui dans le monde n'est pas esprit ne saurait être *réel*, c'est-à-dire *définitif ;* c'est une forme transitoire

de l'existence, comme un échafaudage appelé à disparaître après avoir rendu les services auxquels il était destiné.

C'est uniquement dans les esprits que Dieu peut habiter, c'est-à-dire être *actif*. Les esprits possèdent en effet la faculté de se *pénétrer mutuellement*; ils peuvent être et habiter réellement l'un dans l'autre, sans se confondre, se mélanger tout en demeurant distincts.

Il est temps que cette idée de la pénétrabilité des esprits familière à tout le monde dans le domaine du sentiment, soit également reconnue dans celui de la *science*. Au fait qu'est-ce que l'esprit? La pénétration réciproque, l'union intime, la synthèse de l'idéel et du réel, de la pensée et de l'existence objective. L'esprit est donc éminemment *pénétrable*, personnel.

Voici une autre considération qui fera mieux comprendre cette pénétrabilité des esprits. Dieu, en tant qu'esprit, esprit personnel, est l'intime union d'une personnalité spirituelle et d'une nature spirituelle, c'est-à-dire personne spirituelle. En posant le monde comme esprit, il le pose comme esprit personnel, comme personne spirituelle. Dans le monde définitif, il n'y a pas de nature qui ne soit partie *intégrante d'une personne*. La personnalité est la forme essentielle de l'esprit. Dieu en posant le monde, en réalisant son idée, le crée comme une *pluralité infinie de personnes spirituelles*.

Nous comprenons maintenant que Dieu puisse habiter dans le monde et *comment* la chose peut avoir lieu. La notion même d'esprit implique que les personnes *peuvent* se pénétrer, habiter les unes dans les autres sans se confondre.

Voici comment la chose a lieu.

Tout être personnel, en qualité d'esprit, possède deux faces: il est quelque chose d'*objectif*, de *réel*, par conséquent il offre aux autres esprits *matière* à exercer leur activité. Mais, et c'est la seconde face, cette existence est celle d'un *esprit*, c'est une pensée, quelque chose d'idéel, d'intelligible par conséquent pour un autre esprit qui pourra pénétrer jusqu'aux profondeurs de son être, pourvu que celui-ci possède la faculté de connaître.

Mais cette dernière faculté ne saurait *manquer* à un être *spi-*

rituel. Car par le fait qu'il est personnel, il possède l'intelligence et l'activité (la volonté). Tout esprit personnel possède ainsi ce qu'il faut et pour *être connu* et pour *connaître*.

Qu'arrivera-t-il donc quand deux esprits entreront en rapport l'un avec l'autre? Premièrement ils se *penseront* mutuellement; chacun dans sa conscience individuelle se formera une image intellectuelle de l'autre, c'est-à-dire ils se connaîtront l'un l'autre, et arriveront à s'entendre et à ne plus former qu'une seule conscience spirituelle. Secondement chacun de ces esprits pourra faire de l'idée qu'il s'est formée de l'autre, l'*objet* de son activité; chacun pourra poser, reproduire, imiter l'idée qu'il se sera faite de l'autre; chacun pourra *reproduire en lui-même* tout l'état spirituel de l'autre (avec lequel il est en harmonie de pensée et de volonté). Ainsi se consommera une unité parfaite, une unité qui ne sera pas seulement idéelle mais réelle, et tout cela sans que l'existence indépendante de chacune des parties soit en rien *compromise*.

Voilà tout ce qui est impliqué dans la notion de l'*amour mutuel* qui unit deux ou plusieurs êtres personnels. L'amour repose sur une assimilation *réciproque* et son intensité est *proportionnée* à cette assimilation. Aimer, c'est se doubler, se multiplier soi-même au moyen des autres. L'essence de l'amour c'est de constituer entre ceux qui s'aiment une communion mutuelle, qui atteint son apogée dans une unité réelle n'excluant pas la distinction mais l'impliquant constamment.

Faisons l'application de cette pénétrabilité des esprits aux *rapports* de Dieu et du monde. Dieu, l'esprit absolu, peut *vivre* et *agir* dans une multitude infinie d'esprits particuliers. C'est là l'incarnation, *l'existence cosmique* de Dieu dans le monde spirituel. C'est à tort que Novalis prétend que si Dieu peut devenir homme il peut aussi bien devenir pierre, plante, animal. La totalité des esprits particuliers infinis, constitue seule cet autre, ce non-moi devenu semblable à Dieu.

Il reste toutefois une autre *condition* indispensable à remplir. Le monde des esprits ne peut être entièrement semblable à Dieu que s'il s'est fait *lui-même* ce qu'il est (savoir esprit), comme Dieu s'est constitué ce qu'il est, en passant de l'être

pur à l'existence *actuelle*. C'est à cette seule condition que l'esprit individuel peut être objet de l'amour de Dieu. Pour que Dieu puisse aimer un être, il ne suffit pas qu'il en soit la *cause ;* cet être doit s'*être fait* par lui-même, par sa propre détermination, c'est-à-dire *moralement*, ce qu'il est. En dehors de cette condition l'homme ne serait qu'un moyen, un instrument : par conséquent il ne saurait être digne d'amour. Un esprit *fabriqué* par Dieu, pour si admirable qu'il fût, demeurerait un automate qui ne saurait être aimé du Créateur parce qu'il serait sans valeur morale, faute de s'être fait *lui-même*. Pour qu'une créature puisse être aimée de Dieu il faut que ce qu'il y a en elle d'aimable soit un *produit* de sa propre activité, et possède par conséquent une valeur *morale*. Dieu en effet, ne peut aimer que ce qui possède une qualité morale.

Tout ceci n'est pas en contradiction avec la notion de créature. Celle-ci, en effet, ne se donne pas son *existence* ; elle se borne à la déterminer d'une façon ou d'une autre. La créature spirituelle *existe* par le fait de Dieu, mais elle s'est donné à elle-même sa *personnalité*. En d'autres termes Dieu crée l'esprit non pas *immédiatement* mais *médiatement*. Dieu ne crée immédiatement qu'un être matériel pourvu de toutes les conditions voulues *pour* s'élever jusqu'à la spiritualité. Il lui donne la *disposition* à la spiritualité, mais il laisse à cet être mixte le soin de devenir *actuellement* ce qu'il est virtuellement, c'est-à-dire esprit.

Cette idée d'une *genèse* de l'esprit est en directe opposition avec les opinions reçues. Mais celles-ci ne se maintiennent encore qu'à la suite d'une espèce de prescription et à la faveur de l'obscurité inouïe qui entoure la notion d'esprit. Les sciences naturelles ont renversé la spiritualité ordinaire qui, du reste, n'a pu triompher du matérialisme. Il suffit d'un instant de réflexion pour se convaincre que la notion vulgaire est insoutenable, absurde. L'esprit ne saurait être un produit *manufacturé* ; se le représenter ainsi, c'est le supposer semblable à la matière. Dieu fournit immédiatement en quelque sorte les *ingrédients*, un élément idéel et un élément réel, c'est-à-dire une existence qui est en même temps pensée ; mais c'est à la

créature qu'il appartient *d'effectuer* l'assimiliation *réciproque* et la *fusion* intime de ces éléments, en se pensant et en se posant. On ne peut être réellement esprit qu'en se *constituant soi-même* comme unité de l'idée et de la réalité. En dehors de ces conditions il y a juxtaposition, par suite d'un simple lien extérieur, mais non unité *effective*. Ce qui achève de montrer combien il est impossible de maintenir l'idée d'une création *immédiate* de l'esprit c'est le penchant à l'émanatisme qui se trouve chez ses partisans. On voit poindre de tous côtés dans la théologie moderne, fort différente en cela de l'ancienne, la tendance à faire procéder l'esprit créé de *l'essence* propre de Dieu. Prétendre que l'homme est *actuellement*, de fait, un être formé à l'image de Dieu, son congénère, par un effet immédiat de sa création, c'est au fond déclarer qu'il n'est pas semblable à Dieu. Car, enfin, on n'est semblable à Dieu que si, comme lui, on s'est fait soi-même ce qu'on est.

Que faut-il donc entendre par la création? C'est tout le travail, le procès au moyen duquel Dieu (esprit) s'incarne dans le monde, ou plus exactement, l'incarnation de Dieu dans les créatures spirituelles. Considérons-nous le monde dans sa *parfaite* union avec Dieu, devenu tel qu'il doit être, le monde comme demeure, habitation de Dieu? Nous avons le monde des personnalités spirituelles parfaites, le monde des anges, le *ciel*. Les anges sont de purs esprits, mais des personnes. Ils sont l'union d'un moi ou d'une personnalité et d'un organisme naturel, d'un corps animé, correspondant; seulement celui-ci est spirituel. A titre de créatures, d'êtres finis, les anges sont dans le *temps* et dans *l'espace*; mais en qualité d'esprits, ils ne sont pas bornés par le temps et par l'espace, cantonnés dans un coin déterminé; l'univers entier leur est ouvert pour servir de théâtre à leur activité. Aussi n'est-ce pas arbitrairement qu'on leur prête des ailes. Notre monde terrestre, encore *inachevé*, ne leur est pas *fermé*; nous devons admettre qu'ils y font spécialement sentir leur action sur les créatures personnelles. Mais ils font tout cela, non pas, dans une certaine *indépendance* de Dieu, mais au contraire en demeurant parfaitement unis à lui par suite de leur perfection, par conséquent à titre de simples

instruments. En qualité de créatures déjà *parfaites*, les anges sont supérieurs à l'homme dans la phase actuelle de son développement ; mais pris en lui-même l'homme est supérieur aux anges, il représente une phase *postérieure* du développement qui les a pour présupposition. Quant au ciel, à titre de créature, il est fini, il occupe une place dans l'espace ; voilà pourquoi il est complexe : il y a un *ensemble* de cieux. Le ciel est ce lieu où Dieu a élu domicile, ce monde voulu de lui et par conséquent permanent et définitif ; tout le reste n'est qu'un échafaudage provisoire.

Reste à savoir seulement si le monde peut jamais être *achevé*, arriver à un état *permanent* et *définitif ?* Encore ici il y a en présence deux intérêts contradictioires en apparence qu'il s'agit cependant de sauvegarder. Avons-nous *Dieu* en vue ? Il est alors évident que la création doit être achevée un jour. L'intelligence et la volonté absolue ne sauraient manquer d'atteindre un but qu'elles se sont assigné conformément à leur propre notion. Considérons-nous au contraire le *but de la création ?* Alors nous devons la concevoir comme ne devant jamais s'achever, comme infinie et cela dans l'intérêt même de l'absoluité de Dieu. Que se propose-t-il en effet ? De s'assimiler le monde, de se le rendre semblable. Or la création étant nécessairement finie, ne saurait jamais devenir égale, absolument semblable au Créateur. Jamais elle ne saurait être son expression parfaitement adéquate. Et puis, ne savons-nous pas que le monde est constitué par une pluralité *infinie* d'êtres particuliers : jamais donc il ne sera terminé.

La notion de création semble ainsi contradictoire. Voici la solution de l'antinomie. Dieu, dirons-nous, n'achève pas sa *création*, c'est-à-dire il n'achève jamais de créer, mais il achève ses *créatures*, c'est-à-dire ce qu'il fait. Il amène à la perfection l'ensemble des créatures, qui, il est vrai, ne forme jamais qu'une totalité *relative*. Il faut considérer l'univers comme une série infinie mais organique de mondes particuliers, de *cieux*, qui, par l'activité créatrice de Dieu, s'engendrent les uns les autres, et s'enchaînent les uns aux autres. Prenez-vous un des anneaux de cette chaîne infinie, un monde spécial, un *ciel ?*

Vous voyez qu'il est parfait, qu'il réalise pleinement son idée, *à sa manière*, il est vrai, et autant que la chose est possible dans ses circonstances. En d'autres termes, tout parfait qu'il est, il ne l'est jamais que *relativement*. Dieu a beau le remplir absolument, aucun monde particulier et concret ne saurait jamais être l'expression parfaitement adéquate de Dieu. Elle a beau aller croissant à l'infini, l'existence cosmique de Dieu, son habitation dans l'univers, ne devient jamais égale, pleinement *adéquate* à son existence absolue ou transcendante.

Et voilà pourquoi Dieu ne cesse *jamais* de créer ; aucun monde ne le contente, parce qu'aucun ne saurait le contenir d'une manière complète : le meilleur demeure toujours son exposant inadéquat ; aussi chaque création parachevée lui suggère-t-elle l'idée d'une création qui sera plus magnifique encore, et ainsi à l'infini. Car les mondes ont beau devenir toujours plus magnifiques, il n'y en aura jamais aucun qui soit dépourvu de tout élément irrationnel, au point d'être l'expression parfaitement adéquate de Dieu. L'équation *ne cessera de s'approcher* du point de coïncidence parfaite sans *jamais l'atteindre*.

Qu'on ne crie pas à l'imperfection ; il est au contraire fort heureux que les choses se passent ainsi : ce mode implique la perfection et de Dieu et du monde. Qu'arriverait-il en effet, si *un* monde particulier devenait semblable à Dieu, au point d'être, à tous égards, son exposant pleinement adéquat ? D'abord le rapport entre le Créateur et la créature serait *rompu :* ce monde particulier ne serait plus sous la *dépendance* de Dieu, comme sa notion l'exige. En second lieu, un Dieu qui aurait terminé son œuvre, qui aurait *cessé* de créer, n'aurait pas seulement subi un profond changement dans son être, il se trouverait privé de toute activité *extérieure, ad-extra*. Considéré, dans ses rapports avec le monde, il serait condamné à l'inactivité, à l'ennui. Pour que la création demeure parfaite, il faut donc deux conditions : le monde doit demeurer *imparfait* ; la puissance créatrice ne doit jamais *s'épuiser*.

La série des divers cieux forme d'abord une *hiérarchie infinie* de mondes d'anges, qui constituent une unité, mais dans laquelle le dernier venu *dépasse* toujours le précédent. Or comme les

divers anneaux de la chaîne ne sont que la réalisation *d'une seule et même idée*, dans des circonstances, dans des milieux divers; comme tous ces mondes sont formés sur le même type, le même plan, comme des cercles concentriques, la conséquence est évidente. Les résultats généraux de la spéculation sont, pour l'essentiel, *valables dans l'univers entier*. C'est la théologie spéculative de *tous les êtres intelligents* que nous construisons et non pas uniquement celle des hommes. Ajoutons, toutefois, que ce seul et unique motif admet une grande richesse de variations. L'uniformité de la vie n'exclut pas le libre jeu de l'intelligence et de l'activité, soit chez le Créateur, soit chez les créatures.

Toutes ces sphères, tous ces mondes, sont autant d'anneaux d'une chaîne continue, qui constitue un grand univers organique, le grand organisme des mondes, des anges ou des cieux. Cette continuité est aisée à comprendre. Chaque monde nouveau est créé avec le concours des esprits parfaits appartenant aux sphères antérieures, c'est-à-dire des anges.

De là résulte une autre conséquence. Comme chaque monde achevé se trouve en union parfaite avec Dieu, il est également en harmonie non moins parfaite avec les mondes antérieurs. Or chaque ciel particulier, chaque monde forme une famille *spéciale* d'esprits. Que faudra-t-il donc pour que tous les mondes forment un seul monde, tous les cieux un seul ciel, tous les anneaux une seule chaîne ? Les individualités *correspondantes* des divers cieux devront s'adapter, s'agglomérer, s'agglutiner de façon à former des *individualités collectives*. Il doit y avoir de pareilles agglutinations puisque, malgré leurs différences personnelles, toutes ces personnalités sont formées sur le même type. La personnalité collective d'êtres appartenant à divers mondes, forme une unité *réelle*, il est vrai, mais non pas *numérique*, parce que la personnalité individuelle n'est pas sacrifiée, les diverses individualités s'unissant sans se confondre, ou s'absorber. Plus l'univers va s'achevant, *plus il se forme* de ces personnalités toujours plus complexes et toujours supérieures, dont les lignes se poursuivent à travers les profondeurs des cieux déjà parachevés. De là, les *anges gardiens*.

Après avoir considéré la chaîne entière, d'un bout à l'autre, occupons-nous d'un anneau, d'un monde *particulier*. Comme chacun constitue un tout organique, un système, il doit renfermer une personne qui en forme le centre. Alors les *personnes centrales* des différents mondes pourront également s'agglomérer, s'adapter les unes aux autres, de façon à former une immense *personnalité centrale, collective*. Cette personnalité traversera l'univers entier ; elle sera le grand axe spirituel du monde des esprits unis à Dieu. Cette personnalité centrale collective correspondrait à l'expression de St. Paul : (Col. I, 15, 16.) *Premier né de toute* créature, c'est-à-dire, le prince (le premier né) de chaque espèce, et de chaque hiérarchie de créatures.

4. LE TEMPS ET LA CRÉATION.

Nous savons déjà que la création ne s'achève jamais : elle est donc sans fin. Elle doit également n'avoir jamais commencé ; elle est *sans commencement*. Dieu n'a pas de commencement ; renfermé dans sa vie immanente, il est de toute éternité parfait ; d'autre part cette vie immanente et éternelle de Dieu implique nécessairement son activité créatrice. Il en résulte que la création (dont le temps et la possibilité d'une création n'est d'ailleurs qu'un effet) doit être sans commencement comme lui. Si Dieu n'a pas commencé de créer, la créature, produit de la création, ne peut jamais avoir commencé.

Il s'agit ici de bien s'entendre. Quand nous disons que la créature est éternelle, nous avons en vue la créature *primitive*, le pur et simple non-moi de Dieu, qu'il a posé en face de lui antérieurement à tout temps. Pour ce qui est du monde, déjà plus ou moins semblable à Dieu, et déjà modifié par l'activité divine en vue d'un certain plan, il a commencé dans le temps : il a l'*autre* pour présupposition dans le temps.

La création n'est donc pas le monde et l'*absence* de commencement n'est pas précisément l'éternité. Dieu seul est éternel, c'est-à-dire existe par lui-même : le monde et la création ne sauraient être éternels dans ce sens-là. Mais la *création*, elle, est sans commencement, ce qui est fort différent.

Aujourd'hui il n'est plus permis de douter que la création ne soit sans commencement. L'idée contraire, insoutenable en soi, ne paraît sauvegarder certains intérêts que par suite d'un malentendu.

D'abord elle est insoutenable. En effet, quand on se représente Dieu *commençant* de créer dans le temps, ce langage implique déjà l'existence *préalable* du temps. Or, si le temps est là avant que Dieu commence de créer, il faut donc qu'il ait été créé par un autre que par lui ; cette hypothèse renverse la notion même de création. Dès l'instant où Dieu n'a pas créé le temps, il s'est borné à organiser des données lui venant d'ailleurs ; il n'a pas créé *ex nihilo* ; il cesse d'être Créateur pour descendre au rang de demiurge.

On ne peut se représenter que Dieu ait précédé *chronologiquement* la créature. En effet, d'une part il ne saurait exister de temps avant qu'il y ait une créature ; et d'autre part le temps n'existant absolument pas pour Dieu, il ne peut y avoir eu un temps *avant* qu'il créât.

La thèse que nous combattons part toujours de la supposition qu'il y avait un temps avant que Dieu eût créé, avant qu'il existât des créatures. Ce prétendu temps (un temps avant le temps) on l'appelle éternité et on s'imagine ainsi que l'éternité a existé avant le temps. En raisonnant de cette manière, on place l'éternité dans le temps, de sorte qu'elle ne lui est plus antérieure ; on se la représente comme soumise au temps, tandis que sa notion est exclusive de toute représentation de temps.

Pour éloigner à tout prix l'idée que la création divine n'a pas eu de commencement, on part tacitement de l'hypothèse que le temps est lui-même sans commencement. C'est au moyen de cette hypothèse qu'on cherche à montrer que Dieu a dû commencer de créer dans un moment déterminé de la durée. Il y a eu un temps durant lequel aucune créature humaine n'existait. Résultat bizarre ! Le temps n'aurait pas de commencement, la créature au contraire en aurait un ! Mais comment peut-il exister un temps sans qu'il existe par cela même une créature ? Ou bien le temps lui-même ne serait-il pas une créa-

ture ? Mais alors que sera-t-il ? Si on veut éviter le dualisme, il faudra voir en lui une propriété, un *attribut* de l'être divin. Dieu alors descendrait au rang des choses temporelles et finies, exactement comme les créatures ; il n'y aurait plus de différence entre lui et elles. On le voit, il n'est pas possible *d'intercaler* en quelque sorte une durée entre Dieu et la création ; quelle que soit la nature du temps, il ne peut être qu'au moyen de Dieu, il est donc une créature. Si on veut conserver la notion de création *ex nihilo*, il faut maintenir que rien ne peut avoir existé indépendamment de Dieu, pas plus le temps qu'autre chose.

Et cependant la ténacité avec laquelle on maintient qu'il y a eu un temps avant la création est très explicable. Il y a là-dessous une portion de vérité qui a de la peine à se traduire en idée claire. Cela tient à ce qu'on ne sait pas distinguer entre deux notions, celle de *création* et celle de *monde*. Le monde, lui, a pour présupposition indispensable le temps aussi bien que l'espace ; Dieu l'a créé dans le temps et dans l'espace ; ceux-ci existaient avant que le monde existât ; ils ont été les moules, les cadres, dans lesquels il l'a formé. Mais l'espace et le temps étaient eux-mêmes là *en vertu* de la création divine, comme ses créatures. Le monde n'est donc pas l'unique création de Dieu. Il faut aussi ranger parmi les créatures ce qui est la condition préalable de la formation du monde, le temps et l'espace, en d'autres termes la matière.

Est-ce à dire que le temps et l'espace aient commencé dans le temps ? Nullement ! La notion même de temps exclut une pareille représentation. Le temps et l'espace ne peuvent avoir existé en vertu d'un acte créateur qui aurait commencé dans le temps ; ils sont là en vertu d'une création divine *qui n'a jamais commencé*. Ainsi, bien qu'elle n'existe que par le fait de Dieu, quoiqu'elle soit une créature, la matière n'a pas de *commencement*. En effet, pour qu'il y ait commencement de quelque chose dans le temps, il faut que le temps *soit déjà là*. Dès que le temps n'existe pas rien ne peut commencer. Le temps existe-t-il au contraire dans la création ? Alors il y a, par le fait même, des créatures qui ont un commencement, et il ne peut être

créé d'autre commencement. Car ce qui a été créé dans le temps a tout naturellement un commencement, mais d'autre part ce qui a été créé sans qu'il y eût de temps ne peut avoir de commencement. En effet, il ne peut y avoir de commencement que là où le temps existe. Le temps ne saurait donc avoir de commencement, avoir commencé car il est *ce qui a été créé sans qu'il y eût de temps*.

Le monde a donc commencé : il n'est rien dans le monde qui n'ait commencé. Mais la matière pure (l'espace et le temps) n'a pas commencé : elle est là sans commencement, quoique en vertu d'un acte créateur. Sans doute, il y a eu un temps avant *le monde*, mais il n'y a pas eu de temps avant le temps, avant la création.

Elles ne sont donc pas déplacées et absurdes les questions suivantes : Qu'y avait-il avant le monde, abstraction faite de Dieu ? Que faisait Dieu avant le monde ? Tandis qu'il est absurde de demander : Qui avait-il avant la création, abstraction faite de Dieu ? Que faisait Dieu avant de créer ? En effet, avant le monde il y avait déjà le temps et l'espace, et avant de créer le monde, Dieu créa autre chose, savoir la matière pure, l'espace et le temps.

On le voit, de quelque bout qu'on la prenne, elle est insoutenable cette idée qui veut que Dieu ait commencé de créer dans le temps. *La création n'a pas de commencement.*

Cette idée du commencement de la création dans le temps serait aussi soutenable qu'elle l'est peu, elle entrerait encore en conflit avec la notion de Dieu. Si Dieu n'a pas toujours créé, sans commencement, il n'a donc été créateur *qu'à partir* d'un certain moment, l'attribut de créateur ne lui est plus essentiel, mais *accidentel*. En outre, Dieu n'est plus immuable, il s'est accompli un changement en lui, à partir du moment où il s'est mis à créer ; on le voit, par ce côté encore, l'idée d'un commencement de la création se montre inadmissible.

Mais la théorie de nos adversaires sauvegarde-t-elle au moins les intérêts qu'elle a en vue ? C'est le second point qu'il nous reste à examiner.

Si on rejette l'idée d'une création sans commencement, c'est

pour *exclure* toute pensée de nécessité naturelle ; on ne veut pas que Dieu ait subi en créant une simple nécessité naturelle : il doit avoir trouvé dans une décision libre, le motif de réaliser la pensée de la création, pensée qui d'ailleurs se présentait nécessairement à lui. L'intérêt qu'on se propose de sauvegarder est sans contredit respectable. Reste à savoir si le but est atteint. Voyons un peu. Finalement il ne peut s'être écoulé aucun *intervalle de temps* chez Dieu, ni entre la *pensée* de la création et la résolution de la réaliser, ni entre cette *résolution* et sa réalisation effective. Car enfin de tels intervalles de temps impliqueraient déjà *l'existence* du temps, qui aurait dû lui-même être créé par Dieu si vous voulez lui maintenir sérieusement son titre de Créateur, et cette production du temps par Dieu serait *déjà* une création. On le voit, bien loin d'exclure l'idée d'une nécessité de nature en Dieu, l'hypothèse d'un commencement de la création ne sert qu'à obscurcir l'idée de la liberté divine.

Ce n'est pas tout. D'après l'opinion générale, le sentiment religieux doit être profondément blessé par la pensée d'une création *sans commencement*. L'idée même de création paraît détruite : il semble que le monde cesse d'être sous la dépendance absolue de Dieu. L'idée que *l'être de la créature a eu un commencement* paraît généralement constituer le contenu, le *fond* même de la notion de création.

Mais c'est là une profonde illusion. En réalité, le trait fondamental et spécialement caractéristique de la notion de création, c'est l'idée que la créature a *la source* de son être exclusivement en Dieu ; qu'il est seul la *causalité absolue* de la créature. On comprend sans peine qu'aux yeux des esprits non philosophiques, en niant l'antériorité *chronologique* de Dieu, on paraisse nier sa priorité *logique* comme cause. Mais les hommes scientifiques doivent être à l'abri de pareilles illusions. Il n'est pas nécessaire que Dieu précède la créature dans *l'ordre des temps* pour la précéder à titre de *cause*. Sans doute, la matière pure (le temps et l'espace) est là à côté de Dieu sans avoir *jamais commencé*. Mais elle y est, expressément et uniquement comme *produite* par Dieu lui-même et non pas comme existant par

elle-même et en vertu d'une *autre* cause que la causalité divine. Et puis qu'est-ce donc qui a toujours été là, sans avoir jamais commencé d'être? C'est la matière *pure*, la créature primitive, dont Dieu se sert pour former le monde. Le monde, lui, *n'est donc pas* sans commencement, ni dans sa totalité, ni dans aucune de ses parties. Toutes les créatures qui se trouvent *en deçà* de la matière pure, c'est-à-dire de l'espace et du temps, ont un commencement dans l'espace et dans le temps; la matière pure, elle, n'a pas de commencement.

Au fait — et c'est ici un nouvel argument en faveur de notre thèse, — l'espace et le temps ne sauraient pas plus avoir de commencement que de fin. Leur notion même exclut ces représentations. Pour avoir un commencement et une fin, une limite, il faut *être* limité, former un *tout*, possédant un degré d'individualité. Une limite, c'est une négation, elle ne peut donc *s'attacher* qu'à quelque chose de positif. Or, le temps et l'espace sont négatifs et illimités: la fluidité absolue, le vide absolu.

Pour bien comprendre tout ceci, il est indispensable de se rappeler la distinction entre la création *en général*, et celle du monde *en particulier*. En ce moment, nous avons uniquement en vue l'activité créatrice de Dieu, et nous maintenons qu'elle ne peut avoir de commencement. Sans doute, c'est là un fait que nous sommes hors d'état de nous *représenter*, précisément parce que le représentation n'est de mise que dans la sphère du temps et de l'espace. Et ici il s'agirait de se représenter un acte créateur *antérieur* à l'espace et au temps, puisqu'il a pour effet de les produire! Mais si nous ne pouvons nous représenter cette création sans commencement, nous pouvons la *penser*, ainsi que nous pensons la vie de Dieu, comme un devenir sans commencement et sans fin.

A première vue, on sera tenté de dire qu'en établissant de pareils rapports entre Dieu et le monde, nous les *confondons* pour tomber dans le panthéisme. Si on veut bien y regarder de plus près, on reconnaitra qu'il en est autrement. Toute notre conception repose sur une réelle *dualité* du monde et de Dieu, compatible avec leur unité (et non identité, confusion)

tout aussi réelle. Quand nous disons que Dieu *devient* monde, nous entendons son habitation dans le monde, son non-moi, dans un autre, dans quelque chose qui *n'est pas* Dieu [1]. Sans nous rapprocher en rien du panthéisme, nous admettons d'une part une immanence *progressive* de la personnalité divine dans l'univers (que la création *continue* a pour mission d'effectuer) sans exclure en rien la transcendance, l'existence de Dieu en dehors du monde. Ces deux vérités sont réclamées et par la notion de Dieu et par celle de la création. En effet, Dieu, en tant qu'essence pure (dans sa première phase), est éminemment transcendant, extra-mondain, et d'autre part Dieu, en tant que personne, ne se confondra jamais avec le monde, car la création qui doit effectuer cette immanence est infinie ; bien que le Dieu personnel soit appelé à pénétrer toujours plus le monde, il n'arrivera jamais à y *habiter* d'une manière absolue ; l'habitation demeurera toujours relative, jamais la *coïncidence* (qui pourrait faire craindre la confusion et l'identité) ne sera parfaite. Au surplus, rappelons-nous bien qu'il ne s'agit en tout ceci d'une immanence du Dieu personnel *que dans les esprits* et non dans le monde *matériel*.

Enfin il ne peut être question d'un *changement* en Dieu. Pendant tout le cours de la création permanente, Dieu demeure l'être absolu toujours identique à lui-même ; ce qui change c'est l'*autre*, le monde, dans lequel Dieu habite de plus en plus.

5. ATTRIBUTS DE DIEU RELATIFS AU MONDE.

Le monde étant maintenant en formation, nous voyons apparaître une *nouvelle* classe d'attributs : Les attributs *transitifs* et *relatifs*, qui naissent des rapports de Dieu avec le monde. Voici l'idée la plus générale, commune à tous ces attributs. Conformément à son absoluité, Dieu ne peut prendre à l'égard du monde qu'une attitude exclusivement *active*, réceptive et spon-

[1] C'est bien ainsi que St. Paul paraît entendre la chose quand il dit : ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Dans cette formule les πάντα dans lesquelles Dieu *est* τὰ πάντα, sont expressément distingués de Dieu qui est τὰ πάντα. Il est vrai que pour saisir des expressions de ce genre, il faut être en état de comprendre que les esprits (et eux seulement) peuvent être *les uns dans les autres*.

tanée, et non *passive*. L'idée de l'absolu exclut toute passivité, mais non la *réceptivité* qui est une perfection positive et une forme de l'activité elle-même. En d'autres termes, bien que Dieu soit éminemment actif, le monde peut aussi agir sur lui à certains égards.

En considérant successivement les deux termes du rapport (Dieu, le monde), nous obtiendrons les aspects divers que ces attributs rendent, expriment.

1° Dieu, en tant qu'il est en rapport avec le monde, peut être envisagé : *a)* dans la *totalité de son être* ; ce qui nous donne les attributs essentiels ; *b*) dans *chacune* des déterminations immanentes qui le constituent ; nous avons alors les attributs *hypostatiques*, ceux qui relèvent de *chacune* des déterminations immanentes.

2° Le monde, en tant qu'il est en rapport avec Dieu, peut être considéré : *a*) abstraction faite de son état *moral*, cela nous donne les attributs *non-moraux ; b*) il peut être considéré dans son état *moral*, en tant qu'être moral (savoir les esprits) ; nous obtenons alors les attributs *moraux*.

Au point de notre construction que nous avons atteint, il ne peut être question que des attributs *non-moraux*.

Si nous considérons le rapport de Dieu au monde de la manière la plus générale, nous ne découvrons qu'un seul attribut essentiel et négatif, savoir l'*infinité*. Le monde, lui, est éminemment fini. Toutefois Dieu n'est nullement affecté par ce trait caractéristique du fini avec lequel il entre en rapport. C'est là ce que nous exprimons en disant que Dieu est infini, qu'il possède l'attribut de l'infinité, c'est-à-dire *qu'il ne tombe pas sous la catégorie de la quantité*.

L'espace et le temps étant les deux formes *universelles* de l'existence finie, quand nous attribuons à Dieu l'*infinité*, nous entendons dire qu'il est au-dessus et en dehors de l'espace et du temps. Bien qu'il agisse et se manifeste dans l'espace, Dieu n'est pas limité par l'espace.

En vertu de son infinité, Dieu ne peut être représenté, devenir objet de représentation, ni pour ce qui est de son essence absolue, ni pour ce qui est de sa personne divine.

L'expression d'*infinité* est loin de rendre l'idée de Dieu d'une manière adéquate, comme on se l'imagine trop aisément. C'est la plus pauvre de toutes les désignations de Dieu (même quand on n'a en vue que sa première phase d'existence); l'absolu pur, divin et infini sont des expressions qui se rapportent *exclusivement* à des relations de temps. Sans doute, Dieu, comme infini, ne saurait être objet de notre représentation; mais ce n'est pas à dire que l'impossibilité de nous le représenter nous empêche de le connaître; d'ailleurs, quand le mathématicien veut former la notion de ligne, peu lui importe qu'il la conçoive comme limitée ou illimitée, d'une certaine longueur ou infinie. De même la circonstance que Dieu, à titre d'infini, ne saurait être objet de représentation, ne nous fait rien perdre de la notion, de la connaissance que nous en avons, par quelque autre moyen. Ce qui importe ici, c'est la *qualité* de l'objet à connaître; sa quantité, qui est d'ailleurs négative, n'a qu'une valeur subordonnée.

Les attributs relatifs *hypostatiques* se divisent en deux classes, suivant qu'ils appartiennent à la personnalité ou à la nature divines.

1° Nous considérons d'abord la *personnalité* divine: *a*) dans sa *totalité*, sans prendre séparément les deux éléments (intelligence et volonté) dont elle se compose. Le trait caractéristique et fondamental de la personnalité divine, dans ses rapports avec le *monde*, c'est l'amour, et un amour éminemment *actif*, qui est le principe de l'existence du monde. Pris en lui-même l'amour n'est pas un attribut, mais dès qu'il porte sur un objet *déjà existant*, il prend le caractère d'un attribut; il est alors appelé *bonté*. Dieu agit constamment sur le monde pour se l'assimiler: par bonté il se donne et se communique dans la mesure où le monde peut le recevoir.

Considérons maintenant d'une manière *spéciale b*) *chacun* des éléments de la personnalité divine, l'intelligence et la volonté.

En tant que conscience intelligente, personnalité intelligente, Dieu *connaît* le monde d'une manière absolue: il possède la *toute-science*. Tout ce qui se passe dans le monde à un moment quelconque de la durée et de l'espace a son retentissement dans

la conscience de Dieu, qui obtient ainsi conscience de tout ce qui se passe, qui sait tout ce qui se passe.

Mais ce qui se reflète ainsi dans la conscience de Dieu, le fait sous un *angle particulier*. Dieu ne voit pas chaque événement *isolément*, d'une manière exclusive, en lui-même et dans ses détails, mais aussi dans son rapport avec *le but* qu'il a lui-même marqué à l'univers. En considérant ainsi les faits sous le point de vue téléologique, il choisit les moyens les plus propres à atteindre le but qu'il a assigné au monde. C'est en cela que consiste la *souveraine sagesse* de Dieu, qui est le complément de sa toute-puissance. Dans sa toute-science Dieu est *réceptif*; la souveraine sagesse désigne le côté *spontané* de la science divine.

Nous passons maintenant de la toute-science de Dieu à sa toute-puissance, la souveraine sagesse servant de transition.

La toute-puissance relève de la volonté. C'est l'*activité absolue de la volonté divine dans ses rapports avec le monde*. En chacun de ses points, et à chaque instant, le monde est soumis à la volonté divine qui le gouverne et le dirige de façon à ce qu'il se rapproche constamment de son but. En un mot, la volonté divine embrasse et pénètre le monde.

2° Il est aussi un attribut se rapportant à la *nature divine* et exprimant son activité absolue dans ses rapports avec le monde. L'organisme divin absolu, conçu comme absolument agissant sur le monde, à chaque moment et sur chaque point, nous donne la *toute-présence* (omnis præsentia operativa). Cette toute-présence étant éminemment active et effective, un organe de la personnalité divine n'est au fond que la toute-science et la toute-puissance devenues concrètes. Enfin, la toute-science (la souveraine sagesse), la toute-puissance et la toute-présence de Dieu sont des manifestations générales de la bonté. Dieu manifeste et exerce sa bonté en prêtant une attention sympathique à tout ce qui se passe dans le monde et en agissant sur lui. Voilà comment il se communique au monde et se l'assimile.

6. GOUVERNEMENT DIVIN OU PROVIDENCE.

L'activité créatrice portant sur le monde *déjà existant*, mais inachevé, s'appelle *le gouvernement divin ou la Providence*. Dieu gouverne le monde au moyen des attributs que nous venons de signaler dans ce moment même. La Providence est purement et simplement, ni plus ni moins, leur *mise en œuvre*. Dès que le monde existe, il se conserve, en se développant sans cesse par le simple déploiement de ce qu'il contient. Seulement Dieu, par suite même de ses rapports constants avec le monde, règle et détermine sans cesse son développement, de manière à ce qu'il réalise le *but* qu'il lui a assigné.

On le voit, le gouvernement du monde n'est qu'une *forme spéciale* de l'activité créatrice. Ce n'est pas ainsi qu'on entend ordinairement la chose. On a l'habitude d'intercaler le dogme de la *conservation* des créatures entre la doctrine de la création et celle du gouvernement du monde. Ce chapitre doit disparaître de la dogmatique.

Il est impossible de concilier cette idée de la conservation du monde et des créatures avec celle de la création et du gouvernement divin.

Ainsi, dès que, contraint par la raison, on admet que la création n'a pas commencé, on voit qu'elle se *confond* avec la conservation. Il est également impossible de concilier la conservation avec le *gouvernement* du monde. On ne peut tracer des limites *précises* entre les deux. Le monde, en effet, ne se conserve pas en *persistant* dans le même état ; son existence consiste à se développer et à *changer continuellement*. Or, en quoi consiste ce développement ? A être développé par Dieu, c'est-à-dire *gouverné* par lui.

Et puis, quel est le rapport entre Dieu et le monde qui est impliqué par cette doctrine de la conservation ? Dès qu'on voit en elle une activité *positive* par laquelle Dieu soutiendrait les créatures, qui sans cela rentreraient dans le néant, cela suppose que la créature est privée de toute *subsistance propre*, qu'elle n'a en elle aucun principe lui permettant de persévérer

dans l'être. On risque donc de ne considérer le monde que comme une simple *apparence*, un phénomène passager, un *mode* de la substance ou de la volonté de l'être absolu. Et c'est bien ce qui a lieu lorsque la conservation est présentée comme une « *création continuelle.* » Pourquoi le monde a-t-il besoin d'être créé sans cesse? C'est évidemment parce que Dieu n'a pas créé de véritables *êtres* consistants, mais de pures ombres chinoises, des fantômes. Alors il n'y a plus aucune *connexité* entre l'existence actuelle du monde et son existence passée ou future : à chaque instant de la durée, le monde est *de nouveau* créé par Dieu. Il n'y a par conséquent aucun vrai rapport de *causalité* entre les diverses parties du monde. On comprend que les sciences naturelles protestent de toute leur force contre une pareille conception.

Toutefois, il y a quelque chose de vrai dans cette doctrine. En présentant la conservation du monde comme une création continuelle, on avoue implicitement que le monde, déjà créé, doit être encore l'objet de l'activité divine et que cette activité est eminemment *créatrice*. Remarquons néanmoins que cette activité portant sur le monde déjà créé, n'est pas une *conservation*, mais un *gouvernement* du monde. Le sentiment religieux n'exige nullement que nous concevions les rapports de Dieu et du monde, de façon à *enlever* à celui-ci toute substantialité, comme le font les théologiens, qui nous parlent d'une conservation, d'une création continue. L'absolue dépendance du monde à l'égard de Dieu n'exclut pas une indépendance *relative* des choses créées. Pour que la dépendance absolue soit sauvegardée, il suffit que Dieu, dans chaque moment de la durée, ait en son pouvoir chaque partie de ce monde qui existe d'ailleurs *pour lui-même*. Et la chose a lieu en effet au moyen de sa toute-science et de sa toute-puissance.

Le monde possède donc à nos yeux une existence *réelle*; ce qui ne l'empêche pas d'être *relativement* périssable, en tant que *matériel*, non encore spirituel. La créature n'est pas périssable et soumise à la vérité par le seul fait qu'elle est *finie*, mais uniquement en tant que *matérielle*. Une fois *complète*, c'est-à-dire devenue réellement spirituelle, la créature est impéris-

sable ; elle possède la vie en elle-même, *quoiqu'elle* doive toujours demeurer finie. Dès l'instant où elle devient spirituelle, elle reçoit une *partie* de l'être de Dieu et par conséquent elle n'a plus besoin d'être *spécialement* conservée par lui.

Il y a plus encore. Même en la considérant comme matérielle, la créature n'est que *relativement* périssable. Sans doute, l'œil le plus distrait remarquera la vanité de tout ce qui est matériel. En effet, le monde matériel, dans sa totalité, ne se conserve que par la naissance et par la mort des êtres particuliers. Mais la production et la destruction de ces êtres particuliers constitue la *vie même* du monde matériel. Les êtres particuliers et l'ensemble se soutiennent *réciproquement* comme dans tout organisme. La création a fait du monde matériel une nature, c'est-à-dire, un être qui renaît continuellement de lui-même, un organisme vivant comprenant la totalité des créatures matérielles. Le monde est un organisme dynamico-mécanique qui se maintient lui-même. Il n'est donc pas nécessaire que Dieu intervienne comme *cause* pour le maintenir en existence.

D'autre part, considérée comme totalité, la nature matérielle n'est que *relativement* impérissable : n'existant que comme *moyen* pour concourir à la formation du monde spirituel, elle doit durer aussi longtemps qu'elle *concourt* à cette fin et s'anéantir ensuite d'elle-même. Or, comme Dieu ne se propose rien d'autre que cette destruction de ce monde matériel, qui doit être élevé à une plus haute puissance, il n'y a pas lieu pour lui à *l'empêcher*. En outre, il n'est nullement nécessaire que Dieu *intervienne* pour maintenir le monde dans cette persistance relative jusqu'à ce qu'il ait servi au but en vue duquel il a été créé, car une telle idée impliquerait que la nature matérielle est une œuvre *manquée*, sortie des mains du Créateur, dépourvue de ce qui était nécessaire pour réaliser les fins auxquelles il la destinait.

Quand nous prenons ainsi le monde dans sa totalité, il n'y a pas lieu à parler d'une activité *conservatrice* de Dieu. Mais cela ne veut pas dire qu'il ait *abandonné* l'univers à lui-même après l'avoir créé. Seulement son activité s'exerce, non pas pour conserver, mais pour *gouverner*. Nous nous élevons donc contre la doctrine traditionnelle de la conservation du monde par

Dieu, mais non pas contre *toute idée* de conservation. L'homme religieux se sent forcé d'expliquer sa propre continuité, sa persistance par la causalité divine *directe*. Le prolongement de notre existence *matérielle* dépend uniquement de la libre volonté de Dieu.

Toutefois cela ne s'applique qu'à l'existence *physique*. Car en tant qu'immortel, l'homme n'a pas besoin d'une intervention de Dieu pour lui prolonger l'existence. Dieu n'aurait pas même le pouvoir de le *détruire*. Ensuite, cette conservation ne porte que sur les êtres *individuels*, et non sur la totalité de la nature. De plus, ce n'est qu'en tant que matériels *encore*, non spirituels, que les individus sont conservés par Dieu. A chaque moment de la durée, Dieu est parfaitement libre de prolonger ou de supprimer l'existence des individus, sans exception aucune, en tant que matériels *encore*.

On dira sans doute que les lois de la nature fixent à l'existence matérielle des êtres individuels des limites *déterminées* et *infranchissables*. Il semble donc que l'homme religieux ait tort d'attribuer le *prolongement* ou la *cessation* de son existence matérielle à la causalité divine directe et toujours libre. Il suffit de se rappeler que ces lois de la nature ne sont jamais *abandonnées à elles-mêmes ;* Dieu ne cesse de les tenir *en sa puissance ;* elles sont ainsi *simples* et *élastiques :* Dieu peut s'en servir pour amener, à chaque moment et d'une manière infaillible, la mort de tel individu en tant que *matériel*. Pour achever d'expliquer notre pensée, ajoutons qu'aucun être matériel particulier n'est *indispensable* à Dieu pour la réalisation de ses fins. Il est parfaitement légitime le sentiment que notre existence, en tant qu'être matériel, dépend *exclusivement* de Dieu. C'est bien lui qui fait mourir et qui fait vivre. Dieu conserve ses créatures aussi longtemps qu'elles sont matérielles, en ce qu'il leur laisse, par un effet de sa bonté et de sa miséricorde, la vie qu'il pourrait leur ôter à chaque instant. Pour ce qui est de l'ensemble du monde, Dieu est loin de l'abandonner à lui-même : il est partout et toujours présent par son activité. Toutefois, cette activité ne consiste pas à conserver le monde, mais à le gouverner.

7. PLAN DU MONDE.

Mais, pour gouverner le monde, Dieu doit avoir un *plan* en vue duquel il le dirige. Par la pensée, Dieu voit donc le monde d'abord tel qu'il *doit* être, c'est-à-dire dans son état définitif, et ensuite le *chemin* qu'en vertu d'une nécessité intérieure il doit parcourir pour atteindre ce terme; enfin, comme ce plan est logiquement antérieur à l'existence du monde, Dieu le forme *a priori*: c'est une construction spéculative ayant Dieu pour auteur.

Remarquons ici que la spéculation divine ne porte pas sur les *détails* des choses particulières, contingentes, accidentelles. Elle ne nous donne qu'une conception *générale* et *abstraite*; non pas un tableau *achevé*, mais une simple *esquisse*. Le plan du monde, tel que Dieu le pense, est abstrait et vide, une simple formule algébrique, qu'il se réserve de rendre concrète et de remplir au moyen de son gouvernement. Néanmoins, ce sont les créatures qui, par leur *libre* développement, fournissent à Dieu les *matériaux* dont il se sert pour remplir sa formule et rendre concret son plan général et abstrait: la mise en œuvre est seule réservée au gouvernement divin. Le gouvernement de l'univers n'est tout simplement que l'exercice de ses attributs relatifs. Grâce à eux, il *dirige* le jeu des activités relativement indépendantes, particulièrement des personnes, de telle façon qu'elles servent à la réalisation de son plan éternel, que sa conception du monde aille se réalisant toujours *mieux*, et cela d'une manière *infaillible*.

Le plan de l'univers est donc arrêté d'une manière *immuable*. Comment en serait-il autrement, puisqu'il repose sur une nécessité logique, qu'il n'est que l'épanouissement concret de l'idée même du monde? Tout ce qui est contenu dans le plan éternel de l'univers est donc absolument *prédéterminé*. Rappelons toutefois que le plan de l'univers est éminemment abstrait et vide. Or il n'y a de prédéterminé que ce qui *rentre* dans cette esquisse tout à fait générale. Ainsi le *but*, le terme est définiti vement arrêté et doit être infailliblement atteint: les phases

diverses, les degrés nécessaires que ce développement doit parcourir sont aussi définitivement arrêtés, mais c'est là tout. *Les résolutions des êtres libres et raisonnables ne sont pas prédéterminées ;* c'est par leur développement moral, libre par conséquent, qu'elles doivent concourir à réaliser les desseins de Dieu en achevant la création. Toute la liberté nécessaire est *laissée* aux créatures, sans que son usage puisse *contrarier* la réalisation du plan de l'univers. C'est le gouvernement du monde qui se charge de prévenir tout échec. Pour si arbitraire que soit la détermination des diverses créatures libres, Dieu ne cesse cependant de *dominer* le désordre et la confusion qui peuvent en résulter ; de sorte que pour lui il ne peut arriver rien d'inattendu, de surprenant. Grâce à sa toute-science, il *voit* à chaque instant parfaitement clair dans ce dédale ; au moyen de sa souveraine sagesse, il *sait* ce qu'il faut faire, et par sa toute-puissance il *prend* les mesures nécessaires pour que, quoi qu'il arrive, le but assigné au monde soit infailliblement *atteint*. Malgré sa liberté relative incontestable, la créature intelligente ne cesse pas un instant d'être au pouvoir de Dieu. La *résultante* du jeu de toutes les personnalités libres, l'ensemble est voulu par lui, *prévu ;* c'est son œuvre. En effet, si tel événement particulier dépend de telle ou telle personnalité libre, l'ensemble des événements, le cours des affaires du monde, dans chaque moment donné, dépend de la *connexion* de tous ces faits particuliers. Or cette rencontre, cette connexion, qui nous apparaît comme un hasard, n'est au fond que l'œuvre de Dieu, la résultante de son gouvernement. En vertu de sa souveraine sagesse, Dieu a éternellement arrêté le plan du monde de telle façon qu'il se réalise infailliblement sans porter atteinte ni à sa propre liberté, ni à celle des êtres moraux.

8. LA PORTÉE DE LA PRESCIENCE DIVINE.

Cette manière de concevoir le gouvernement divin ne peut soulever qu'une seule objection. Elle porte surtout sur les actions des êtres personnels qui doivent, en tout état de cause, être morales, libres. Dès l'instant où le gouvernement du monde

se propose la réalisation d'un plan arrêté, impliquant à son tour que Dieu a prédéterminé le cours du développement du monde, il semble qu'il n'y a plus de place pour la *libre* détermination des êtres personnels. Il y a plus encore. Cette prédétermination divine *exclut* également la *possibilité* de toute détermination libre effective chez les êtres raisonnables. Et dès l'instant où on a *connaissance* du fait de cette prédétermination, il devient psychologiquement impossible de prendre aucune détermination libre. Car enfin qui est-ce qui voudra faire des efforts pour rien, se battre les flancs en se disant clairement que la chose est inutile, tout étant définitivement *arrêté* d'avance?

Voici comment on prétend échapper ordinairement à ce fatalisme. Dieu, dit-on, a prévu les actions des créatures, mais il les a prévues comme *libres* et il a arrêté son plan en conséquence. — Mais la difficulté ne fait qu'augmenter. D'abord le terme lui-même de prescience est défectueux. La pensée a *priori*, la spéculation peut seule devancer, prévoir la réalité, et elle ne porte que sur le *nécessaire* et non sur le contingent qui dépend du libre arbitre. Ensuite on ne sacrifie pas seulement la liberté de l'homme, mais encore celle de Dieu; on le place sous la dépendance absolue de ses créatures. *Dieu ne saurait prévoir les actions d'un agent moral en voie de développement sans que* la liberté de celui-ci soit sacrifiée. En effet, sa liberté est une liberté de *choix;* elle implique un certain degré d'arbitraire, comme l'indique le mot *libre arbitre*. C'est seulement lorsque l'homme est parvenu au terme de son développement moral que chez lui la liberté se confond avec la nécessité. Les actions d'un saint pourraient être prévues infailliblement, mais non celles d'un pécheur qui n'a pas encore atteint le but. Un homme (encore pécheur) n'est libre qu'à condition de pouvoir se dire; dans tel cas donné j'aurais pu agir autrement que je n'ai fait. Or, dès l'instant où Dieu connaît à l'*avance* d'une manière infaillible les actions d'un homme, il faut qu'elles soient absolument *certaines*. Mais elles ne peuvent être certaines qu'à condition d'être *déterminées* par Dieu qui devient ainsi l'auteur du mal et enlève toute liberté à la créature. *Dès l'instant où une*

chose est certaine pour Dieu, sa réalisation ne saurait plus dépendre du libre choix de l'individu. Dieu ne saurait prévoir infailliblement les actions des créatures libres et les prédéterminer par cela même.

Ici on se récrie en disant : Dieu prévoit les actes libres *comme* libres. Mais il s'agit précisément de savoir si les actes libres d'un être moralement imparfait peuvent être prévus d'une manière infaillible sans *cesser par le fait même d'être libres*. On se borne à *poser* la question qu'on prétend résoudre. Cette formule se contredit elle-même. Ce qui est libre, ce qui dépend des décisions d'une *créature faillible ne saurait être objet d'aucune prévision infaillible*, pas même de celle de Dieu. C'est là ce que Julius Müller reconnaît en partie. « J'aurais beau, dit-il, connaître exactement tous les éléments de la situation dans laquelle mon semblable va se trouver, je ne pourrais jamais prévoir avec *certitude* la conduite qu'il tiendra. Il est libre en effet ; il pourra puiser des résolutions inattendues à la source toujours ouverte de la liberté. » C'est fort bien ; la notion du libre arbitre prise au sérieux n'implique pas moins que cela. Mais pourquoi s'arrêter à moitié chemin ? Pourquoi ne pas appliquer à la science *divine* ce qui est dit ici de la connaissance humaine, supposée *parfaite* ?

Est-ce à dire que les actions des hommes ne puissent être l'objet d'aucune prévision, conjecture, soit de la part de leurs semblables, soit de la part de Dieu ? Nullement ! La présomption, la conjecture pourra être d'autant plus forte qu'on connaîtra mieux les circonstances de l'agent et que son caractère sera plus *formé*. Mais on ne pourra jamais s'élever qu'à des présomptions : ce que nous contestons uniquement, c'est que des actions d'agents moraux puissent être prévues d'une manière *infaillible* et cependant demeurer *libres*.

Vous arrivez à un étrange résultat, reprend Müller. Comme l'homme prévoit les actions de ses semblables avec une vraisemblance plus ou moins grande, Dieu ne saurait faire moins. Il sera donc, faute de prescience absolue, réduit à conjecturer. Il fera des conjectures et pourra par fois se tromper. — Et pourquoi Dieu ne ferait-il pas des conjectures sur l'usage que

ses créatures feront de leur liberté? La conjecture n'implique pas nécessairement imperfection. Dieu peut donc conjecturer sans être exposé à se tromper. D'abord ses conjectures, à lui, sont fondées sur une connaissance exacte de *tous* les motifs qui, dans un cas donné, peuvent agir sur un être moral; ensuite il leur attribue, ni plus ni moins sans exagération aucune, le degré de vraisemblance qui leur appartient. En ne tenant le vraisemblable que pour *vraisemblable*, il ne saurait s'exposer à l'erreur et se préparer des déceptions. Bien loin d'être en elle-même défectueuse, la conjecture devient la forme *véritable* et parfaite de la connaissance lorsqu'elle porte sur des objets qui, par suite de leur nature même, ne sauraient être connus *autrement*. Dieu sait à merveille qu'il ne peut connaître à l'avance les actions des créatures libres parce que cela serait contradictoire. Et c'est là justement ce qui constitue la *perfection* de sa connaissance. Il y a place dans l'intelligence divine pour une *savante ignorance* sans laquelle sa science ne serait pas absolue.

Mais à ce compte-là, objecte encore Müller, il faudra admettre que la connaissance de Dieu *s'accroît* avec le temps, par suite des libres déterminations de la créature? — Certainement! C'est ainsi que l'entendent Weisse, Dorner, Martensen, Chalybeus et la plupart des écrivains qui ont traité le sujet sans tomber dans le déterminisme.

On insiste cependant. On prétend montrer que Dieu peut prévoir *infailliblement* les actions des êtres moraux *sans* les prédéterminer par cela même. A proprement parler, dit-on, il ne prévoit pas, il *voit* les actions de ses créatures. Pour lui il n'y a ni passé ni avenir; tous les temps sont devant ses yeux comme un présent éternel et immuable. Mais ce n'est pas là lever la difficulté. En effet: 1° On ne voit pas comment Dieu peut se soustraire à la loi du temps, dans ce cas-si,.car dès l'instant où il crée le temps, et où il crée dans le temps, il faut bien que le temps existe pour lui. Il a beau être en dehors du temps et de l'espace, il doit *agir dans* l'espace et connaître dans le temps. En d'autres termes il faut bien qu'il connaisse les choses temporelles *temporellement*. Ce qui est passé est passé pour lui, il ne

peut pas faire que cela n'ait pas été; ce qui est futur est futur aussi pour lui. Dire que le temps n'existe pas pour Dieu, c'est dire qu'il n'est qu'une *apparence*. 2° Mais supposons que Dieu puisse se soustraire à la loi du temps; supposons qu'il voie les choses de toute éternité. Cette intuition éternelle ne pourra s'effectuer qu'au moyen de la pensée pure, de la pensée spéculative, car autrement elle ne serait qu'un vain mot. Et il demeure toujours certain que les actions libres des agents moraux ne sauraient être prévues d'une manière *infaillible*.

Arrivons maintenant à l'objection favorite des défenseurs de la prescience absolue. Ils répètent tous depuis Augustin, que Dieu n'est pas Dieu, s'il ne prévoit pas toutes les choses futures. Mais la toute-science de Dieu consiste à connaître *ce qui peut être connu*, comme sa puissance absolue consiste à pouvoir ce qui *est possible*, et non ce qui est impossible d'après la nature des choses. Si la puissance de Dieu n'est pas limitée par le fait qu'elle ne peut supprimer le passé, sa toute-science n'est pas limitée quand on lui refuse la faculté de savoir ce qui *par sa nature même*, ne saurait être su. Or les actions des créatures sont justement dans ce cas. Etant par leur nature indéterminées, elles ne sauraient être l'objet d'une connaissance infaillible, *déterminée*. En un mot on ne porte aucune atteinte à la toute-puissance et à la souveraine science lorsqu'on dit, que Dieu ne peut ni ne sait les choses qui ne sauraient être objets de sa toute-puissance et de sa science absolue.

Au fait cette prescience absolue qu'on réclame pour Dieu, introduirait un élément d'erreur dans sa connaissance. La vérité ne consiste-t-elle pas dans la conformité de la pensée avec son objet? Dès l'instant donc où Dieu connaîtrait comme *certain* ce qui n'est en soi que possible ou probable (les actions futures d'êtres libres), sa connaissance ne serait plus d'une vérité objective irréprochable.

Il y a plus. En essayant de résoudre la difficulté par un appel à la toute-science de Dieu, on arrive immanquablement à nier sa liberté. La chose a lieu de deux manières. D'abord, si de toute éternité Dieu voit tout comme absolument déterminé, il en résulte que de toute éternité, tout est absolument déter-

miné, *nécessaire*. On ne manquera pas de répliquer que c'est justement *par* Dieu, que tout a été déterminé de toute éternité. Mais sa liberté n'est pas sauvée. Il se trouve, en dernière analyse que Dieu a de toute éternité abdiqué en faveur de la nécessité absolue, qu'il courbe la tête devant le destin qu'il a lui-même placé sur le trône de l'univers. En second lieu, du moment où par liberté on entend la faculté de choisir entre des déterminations opposées, et du moment où on prétend que Dieu a prévu le résultat de ce choix pour en tenir compte dans son plan de l'univers, la pensée et la volonté de Dieu se trouvent *dépendre* de l'arbitraire des créatures libres. C'est l'homme qui est libre et non plus Dieu ! Comme chaque libre détermination de chaque agent moral devait produire toute une suite d'actions et de réactions, et influer ainsi sur le cours général des événements, Dieu a dû modifier et retoucher son plan en mille façons diverses afin de s'accommoder aux caprices futurs de ses créatures. Qui n'a entendu à satiété exprimer cette formule dans le langage populaire : ce n'est pas parce que Dieu a prévu tòn action que tu l'as commise; mais c'est parce que Dieu a prévu que ta liberté se prononcerait dans tel ou tel sens, qu'il a fait entrer ton action dans son plan divin. Voilà comment les défenseurs de la prescience absolue, en s'efforçant de protéger le caractère absolu de Dieu contre un danger imaginaire, arrivent à le sacrifier.

Toute cette conception prête à Dieu l'attitude d'un contemplateur ennuié, en face du développement du monde et de son histoire. Au fait, Dieu n'intervient plus dans l'histoire. Tout le cours des événements de ce monde, n'est plus que la reproduction nécessaire de la volonté divine. Dieu a échangé son rôle de gouverneur de l'univers, dirigeant le grand drame de la liberté, contre celui de spectateur *passif* de tous les événements qu'il a de toute éternité prévus et prédéterminés.

Nous l'avons suffisamment fait voir, il est impossible de mettre d'accord la prescience absolue de Dieu avec la liberté de l'homme. Il faut donc faire fléchir la liberté humaine ou avouer que le plan divin ne saurait être arrêté aussi *infailliblement* et *définitivement* que le prétendent nos contradicteurs. On ne peut

rien enlever à la première, sans la sacrifier entièrement, tandis qu'il est très permis d'admettre au sujet de la prescience les réserves déjà indiquées. Le sentiment religieux immédiat nous impose à son tour cette solution. En dehors d'elle, en effet, la prière devient absurde et religieusement inexcusable. L'homme pieux pleinement et immédiatement convaincu que la prière proprement dite est une réalité, repoussera et devra repousser avec une sainte hardiesse, quand bien même il serait hors d'état de réfuter les arguments des savants, toute conception du gouvernement de l'univers qui ne lui fait pas de place, c'est-à-dire qui exclut la possibilité pour l'homme d'exercer une influence *effective* sur la volonté de Dieu et la direction qu'il imprime aux événements.

Dès l'instant où Dieu gouverne l'univers, il n'y a place ni pour la fatalité, ni pour le hasard. Nous leur substituons la raison et la liberté absolues qui, dans leur parfaite unité, constituent le principe dirigeant tout le cours des choses humaines. Qu'appelons-nous hasard? Les faits pour lesquels nous sommes *hors d'état* de trouver une cause intelligente dans les limites de notre monde. Mais par cela même nous sommes obligés de les *rapporter* exclusivement et immédiatement à la causalité divine. C'est donc dans les événements attribués au hasard que le gouvernement divin se manifeste de la façon la plus immédiate.

B. CONSTRUCTION DU MONDE.

1° POINT DE DÉPART OU CRÉATION PRIMITIVE : MATIÈRE.

(Temps et espace.)

La création primitive n'est autre que ce *non-moi* de Dieu, duquel Dieu, par *cela seul* qu'il se pense et se pose comme moi, conçoit l'idée et la possibilité et qu'il pose ensuite et réalise en vue de le rendre semblable à lui-même. Quelle sera l'essence de ce *non-moi* de Dieu? Elle ne peut être qu'exclusivement négative ou privative, puisque ce *non-moi* est la négation même de tout ce qu'est Dieu. En un point cependant il diffère du néant,

par le fait d'être *pensé* et *posé* par Dieu. Or Dieu, dans sa seconde phase d'existence, le Dieu actuel étant esprit, le *non-moi* de Dieu doit être le contraire de l'esprit, c'est-à-dire *exclusivement* matière, matière *pure*.

La matière n'est donc ni *saisissable*, ni *représentable*. Ce n'est point une substance qui remplirait l'espace et qui posséderait certains attributs comme la pesanteur, la solidité, mais exclusivement le vide, le néant conçu et posé, en un mot le *non-moi* de Dieu, la négation des attributs divers qui constituent l'absoluité divine.

Comme la matière n'est le *non-moi* de Dieu qu'au sens *négatif* et *privatif*, elle n'est pas mauvaise *en soi*. Elle est cependant, l'*occasion* et la *possibilité* du mal qui se réalise dès que le *non-moi* de Dieu, ce qui n'est pas Dieu, s'affirme dans une création personnelle et devient ainsi le contraire *positif* de Dieu[1].

Néanmoins c'est bien par la création de la matière que Dieu doit *commencer* son œuvre. En effet, pour que la créature demeure à tout jamais *distincte* de Dieu, même quand elle sera semblable à lui, il faut bien qu'elle soit formée d'un élément différent de Dieu. Qu'on ne crie pas au dualisme, car ce serait oublier que la matière n'est qu'une créature (primitive, à la vérité, puisqu'elle n'a pas de commencement), produite par un acte de l'absolue liberté divine.

Deux raisons nous obligent à concevoir la matière comme *infinie*. D'abord pour que Dieu pensât et posât son *non-moi*, comme *limité* d'une façon quelconque, il faudrait que son propre être à lui, indépendamment de tout rapport avec les créatures, renfermât l'*infinité*, rentrât dans la catégorie de la *quantité*. En second lieu, pour concevoir la matière pure comme finie, il faudrait la mettre en contradiction avec sa propre *notion*. Pour être fini il faut en effet *être*, en tout premier lieu ; or la matière est le non-être, le néant pur. De plus, la matière étant le non-être, toute limitation serait une *limitation* du néant, c'est-à-dire donc une *affirmation* relative à l'être, ce qui encore

[1] L'expression contraire de Dieu désigne le contraire *positif*, tandis que le contraire exclusivement négatif est appelé le contradictoire de Dieu. La matière n'est que le non-moi de Dieu, son contradictoire et non son contraire (positif).

renverserait sa notion. Du reste, un néant ou non-être qui ne le serait que relativement ne pourrait être l'antitype *pur et simple* de l'être absolu. Une raison logique nous a déjà obligés de reconnaître que la création divine est infinie; nous trouvons maintenant la cause réelle de ce même fait dans l'infinité de la matière.

Au fait pour avoir une idée claire de la matière, il faut bien fixer le regard sur son contraire, l'esprit. Celui-ci n'est-il pas la synthèse, l'union intime, de l'idéel et du réel, de la pensée et de l'existence? La matière sera donc la synthèse (pensée et posée) de la négation absolue de l'idée et de la négation du réel.

Examinons séparément ces deux ingrédients qui la constituent. Nous avons d'abord la notion d'une chose qui n'est absolument pas idéelle ou intelligible, si bien que pour la penser, il faut écarter tout concept *de chose*, pensée et déterminée, tout concept de chose, et ne plus garder que la forme vide de tout contenu, le cadre abstrait et vide de l'existence déterminée, en un mot l'*espace*, absolument vide, le *lieu* de toutes choses qui n'est pas lui-même une chose, mais la figure, la figure primitive, le point mathématique, la figure sans étendue, et par conséquent, l'indifférence même à l'égard des dimensions de l'espace.

Passons au second ingrédient. La matière est enfin une existence qui, bien que pensée et posée, est la négation du *réel;* une existence nulle se détruisant et se niant elle-même, tout en s'affirmant; une existence dépourvue de toute réalité, la forme abstraite et vide de l'existence réelle; un être qui n'est pas, en un mot le *temps*, dont toute l'existence consiste à se détruire constamment lui-même.

L'espace et le temps, éléments constitutifs de la matière, ne sauraient être des *objets* de réprésentation; mais ils sont l'unique moyen de nous représenter les choses, le cadre dans lequel elles doivent nécessairement nous apparaître, de là le caractère aprioristique de ces notions d'espace et de temps et des sciences qui s'en occupent, la géométrie (science des figures et de l'espace), et l'arithmétique (science des nombres).

Il faut concevoir l'espace et le temps, infinis, comme la matière qu'ils constituent. Comme elle, enfin, ils sont *divisés:* dans l'espace, les parties *coexistent* les unes à côté des autres; dans le temps, elles se *succèdent* les unes aux autres.

Toutefois l'espace infini et le temps infini sont réunis dans la matière pure, qui est leur synthèse. Seulement cette unité est *immédiate*, leur indifférence; par conséquent l'unité n'est pas encore vraie, absolue, le procès dialectique qui doit amener leur pénétration réciproque (après les avoir séparées et distinguées), leur (*Vermittelung*) *médiatisation* n'ayant pas encore eu lieu.

Pour tout résumer, la créature primitive, c'est-à-dire la matière pure, l'indifférence du temps infini et de l'espace infini constitue les *éons* dont il est dit : « Par la foi, nous savons que les éons ont été rangés par la parole de Dieu; de sorte que les choses qui se voient n'ont pas été faites des choses qui apparaissent. » (Héb. XI, 3 et I, 2.) Le temps et l'espace ne sont absolument pas des choses qui se voient, représentables, et c'est d'eux cependant qu'ont été faites toutes les choses qui apparaissent, le monde phénoménal. Il ne saurait être question d'un monde d'éons, puisque les éons (espace et temps) ne sont pas encore des mondes. Par les éons il faut entendre, non pas une sphère spéciale du monde, mais l'espace et le temps absolus, cadre dans lequel se meut le monde infini des choses finies.

2. SÉRIE ASCENDANTE DES CRÉATURES.

La matière pure, immédiatement posée par l'acte absolu de Dieu, ne saurait encore nous donner une nature. Mais, à partir de la création de l'espace et du temps, Dieu n'agit plus d'une manière absolue et inconditionnelle : il doit compter avec cette créature primitive qu'il a créée. Son activité créatrice portera donc à l'avenir sur un objet déjà *donné* qu'elle modifiera et déterminera de manière à en faire *provenir* ce qui n'existe pas encore.

De là un *double* caractère de cette évolution créatrice. Comme c'est en dirigeant sa pensée et son activité sur les créatures

déjà existantes que Dieu en crée de nouvelles, il y a un enchaînement *continu* entre les créatures qui se succèdent. Nous nous élevons par une série non interrompue de degrés, qui s'engendrent les uns les autres depuis la matière pure (temps et espace) jusqu'à la créature semblable à Dieu. Voilà pourquoi il est permis de parler d'un organisme, d'une nature, soit dans la totalité de l'univers, soit dans une sphère particulière. L'univers est un immense organisme qui comprend celui de toutes les sphères spéciales.

Il va sans dire que c'est dans les cadres de l'espace et du temps que cette évolution créatrice s'accomplit. L'acte créateur primitif est *en dehors* du temps et de l'espace, puisqu'il a pour effet de produire le temps et l'espace. Mais dès que ceux-ci (la matière primitive) existent, Dieu ne peut faire autrement qu'en tenir compte. Tout en demeurant lui-même *en dehors* du temps et de l'espace, il crée dorénavant *dans* le temps et *dans* l'espace. Car comment l'espace et le temps pourraient-ils exister réellement et être pour Dieu nuls et non avenus ?

Assistons maintenant aux opérations *psychologiques* qui s'accomplissent en Dieu chaque fois qu'il produit une créature nouvelle. Son intelligence et sa volonté entrent en jeu.

C'est d'abord la première qui fonctionne. Dieu, pour créer une nouvelle créature au moyen de celle qui lui est immédiatement antérieure, commence par *penser* celle-ci. Cela ne veut pas dire qu'il en *cherche* la notion (puisqu'il l'a déjà réalisée), mais il en fait l'objet de sa *réflexion*. Voici ce qui arrive.

a) L'intelligence divine analyse cette notion ; c'est-à-dire Dieu distingue clairement les éléments intellectuels que cette notion renferme à l'état d'unité *immédiate* ou de simple indifférence. Ce n'est encore là que le côté *négatif* de la réflexion, il faut une fonction positive :

b) L'intelligence divine *rapproche* les notions qu'elle a isolées par l'analyse : elle les combine en les *modifiant* et en *déterminant* les unes par les autres. De là des notions nouvelles exprimant les déterminations *possibles* de la créature. Elles seront nécessairement plus *riches* que les précédentes, et par conséquent d'un ordre *supérieur*.

c) Les nouvelles déterminations possibles de la créature dont Dieu vient de concevoir la notion ne sauraient demeurer *isolées* dans son entendement. Penser en effet c'est *comprendre*. Dieu donc dans le moment même où il conçoit les notions les *réunit* dans la pensée d'une manière immédiate. C'est ainsi qu'il forme la notion d'une créature *nouvelle*, supérieure à celles qui existent, puisqu'elle *serait* douée de propriétés plus riches. Cette notion supérieure est la réunion, la synthèse des éléments intellectuels que l'intelligence divine avait d'abord isolés, et ensuite rapprochés et combinés.

Assistons maintenant au fonctionnement de la *volonté* divine.

Ce que l'intelligence divine *conçoit*, sa volonté l'exécute. Dieu ne pense pas seulement, il pose, il réalise. Au travail théorique que nous venons de décrire, s'associe une fonction pratique, relevant de la volonté divine. Chez Dieu l'analyse et la synthèse coïncident absolument et ne se succèdent pas. Ce qui est distinct au point de vue *logique* (les fonctions *b*) et *c*) ne l'est pas dans la *réalité*. Dieu ne commence pas par créer des déterminations ou propriétés nouvelles, pour leur donner ensuite un corps dans une créature nouvelle qui en est la synthèse. C'est dans la créature nouvelle elle-même que ces propriétés se manifestent pour la *première fois*. Au moment donc où Dieu, par son intelligence, analyse la notion d'une créature, au moyen de sa volonté, il dissout cette créature en ses éléments, il la différencie ; au moment où rapprochant et combinant les éléments qu'il vient de distinguer, il conçoit des déterminations possibles de la créature, il réalise cette notion en communiquant l'être à cette créature, qui au point de vue logique, n'est encore conçue que comme possible.

Cette formule créatrice, ce programme que nous venons de décrire s'applique à *chaque* nouvel acte créateur. Nous avons une série de thèses, d'antithèses et de synthèses qui s'engendrent mutuellement en laissant comme résidu, précipité, les créatures successives qui forment la série non interrompue de la chaîne des êtres.

Les sciences expérimentales confirment la théorie spéculative sur le développement de la création. Chaque nouvel an-

neau de la chaîne des êtres a pour *condition* la dissolution de la créature immédiatement inférieure d'une part, et pour cause *effective*, d'autre part, la volonté et l'action de Dieu. Le minéral procède de la décomposition des éléments chimiques, la plante de l'efflorescence du minéral, l'animal de la putréfaction de la plante. C'est enfin sous les ruines de l'homme matériel que s'élèvent l'homme spirituel et le monde de l'esprit.

Mais quand cette évolution créatrice, procédant ainsi par thèse, antithèse et synthèse, se *terminera-t-elle?* Jamais! car nous savons que l'activité créatrice de Dieu est inépuisable. Seulement, dans chaque synthèse particulière cette évolution créatrice atteint son point culminant quand elle arrive à produire une créature capable d'opérer en *elle-même* et *par elle-même* l'intime et mutuelle combinaison des éléments qui la constituent, *sans* une nouvelle intervention de la puissance créatrice.

Il est bien entendu qu'en tout ceci il ne s'agit pas d'un développement *spontané* de la créature abandonnée à elle-même. Il y a bien développement de la créature mais *par* le Créateur. Si chaque degré immédiatement inférieur de l'être est bien la base, la condition *sine quâ non* du degré supérieur, il n'en est nullement la *cause*. Celle-ci doit être cherchée en Dieu seul qui demeure la cause immédiate et efficiente de chaque nouvelle création, tandis que les créations antérieures ne sont que des instruments, des matériaux. Pour faire la synthèse des deux points de vue disons que, la matière une fois donnée, la création est un développement créateur *de la créature par son auteur*.

Nous comprenons maintenant ce qu'il faut entendre par la création du monde, ou création *seconde*. S'agit-il de la création première ou primitive, de la création de la matière pure? L'action de Dieu est exclusivement absolue. S'agit-il de la création seconde ou de la création *du monde?* L'activité de Dieu n'est que *partiellement* absolue. D'une part, en vertu de la notion même de création, chaque nouvel acte créateur se rattache intimement aux créations précédentes qu'il suppose et par cela même il est *relatif*. D'autre part chaque nouvel acte créateur produit un développement *nouveau* qui n'était nulle-

ment contenu dans les développements antérieurs, une série absolument nouvelle ; par ce côté il est *absolu*[1].

Le monde étant le produit non pas d'un acte créateur pur absolument, accompli en une seule fois, mais d'une activité créatrice successive et continue, chaque sphère, prise à part, ne doit pas seulement renfermer bien des imperfections : elle est de plus imparfaite, prise dans sa *totalité*. Mais cette imperfection est en train de disparaître, éminemment provisoire, grâce à l'activité constante de Dieu occupé à achever son œuvre. Elle est donc compatible avec une perfection *relative* du moins dans chacun de ses détails. C'est à ce point de vue-là seulement qu'on peut obtenir la vraie théodicée, seule satisfaisante. Il ne peut être question de nier les imperfections de notre monde terrestre. Mais aussi comment une œuvre non encore achevée pourrait-elle être parfaite, à l'abri de toute lacune ? On ne saurait trop insister là-dessus : nous sommes pleinement engagés dans l'évolution créatrice de notre monde terrestre encore occupé *à se faire*.

La matière pure ou la créature primitive est donc le *substratum*, la base générale, l'élément commun, la matrice universelle, d'où sortent tous les objets du monde sous l'action créatrice de Dieu. Il en résulte que toutes les créatures portent nécessairement le sceau de leur origine. Il est bien vrai que Dieu tend sans cesse à élever la matière à une plus haute puissance, afin que l'esprit subsiste seul. Malgré cela, comme la créature, même accomplie, n'en a pas moins été conçue *dans* la matière dont elle est née, la matérialité demeure toujours sous le point de vue de la *forme*, le caractère fondamental de tous les êtres créés. En d'autres termes tout être créé est nécessairement *fini*. Pour se dépouiller de ce caractère il devrait perdre son identité. L'être accompli, achevé, possède, il est vrai, une existence éternelle, mais ce n'est qu'à *parte post* et nullement à *parte ante* qu'il a eu son commencement.

Maintenant nous savons déjà que l'espace et le temps sont les

[1] La théorie des *générations spontanées* peut être considérée comme abandonnée définitivement par les sciences naturelles.

déterminations *concrètes* de la matière pure. Le propre de toute créature finie est donc d'être limitée, d'occuper une place déterminée dans le temps et dans l'espace. C'est là le caractère *indélébile* de toute créature.

La créature spirituelle elle-même n'échappe pas à la loi du temps et de l'espace, bien qu'elle ne leur soit pas *asservie*. L'espace et le temps demeurent pour elle des *limites*, mais ils ont cessé d'être des bornes *infranchissables*. Pour l'esprit pur l'espace est devenu absolument *pénétrable*, le temps a perdu sa fluidité pour devenir constant. Bien qu'ils soient des traits caractéristiques de la matière, l'espace et le temps n'en sont pas moins *compatibles* avec l'esprit, parce qu'ils n'expriment que des déterminations exclusivement *formelles* et vides de la matière, sans couleur déterminée.

A titre de fini, l'être créé est divisé. La totalité de l'être se morcelle, s'épanouit en une foule de parties, en une multiplicité d'êtres particuliers, qui coexistent dans l'espace et se succèdent dans le temps.

Il n'en est pas ainsi seulement pour le monde, pris dans sa totalité, mais pour chaque sphère particulière de la création, pour le résultat de chaque acte Créateur, pour chaque espèce de créatures. L'espèce n'est pas produite par le Créateur dans une unité simple, mais dans une pluralité d'êtres particuliers, qui coexistent dans l'espace et se succèdent dans le temps.

Chaque individu de l'espèce est limité dans l'espace et dans le temps. Or comme l'espace est la négation de l'idée, il en résulte que chaque individu est limité quant à son idée, c'est-à-dire, un simple exemplaire *imparfait* et *défectueux* de son espèce. Comme d'autre part, le temps est la négation de l'existence objective de la réalité, chaque individu d'une espèce est limité quant à la réalité de son être: il ne possède qu'une existence *partiellement* réelle et permanente, c'est-à-dire *variable*. Maintenant dans chaque individu de l'espèce la défectuosité est *différente*. Et cela se conçoit: chaque individu prenant naissance dans des milieux différents de temps et d'espace, doit être affecté d'une défectuosité *spéciale*. Bien qu'étant tous des exemplaires défectueux de l'espèce, les individus diffèrent par leur genre de

défectuosité : il n'en est pas deux qui soient exactement les mêmes. C'est là ce que Leibnitz appelait *(principium indiscernabilium)*, le *principe des indiscernables*.

Grâce à ce caractère fini de la créature et du monde en général, un des attributs transitifs, relatifs de Dieu, l'infinité peut être exprimée d'une manière plus spéciale et plus concrète. Nous avons l'*immensité* (Unermesslichkeit) et l'*immutabilité*.

Ces attributs affirment que, tout en entrant en rapport avec le monde dans lequel il habite, Dieu n'en est nullement altéré ni affecté : qu'il n'est pas soumis aux lois de l'espace, il ne rentre ni dans la catégorie de la quantité (immensité) ni dans celle du temps (immutabilité).

Toutefois, l'immutabilité de Dieu n'implique nullement que Dieu n'est pas affecté par les circonstances du monde. Ce serait là une imperfection, de l'insensibilité, de l'indolence : Dieu ne maintiendrait aucun rapport vivant avec le monde ; celui-ci à son tour se trouverait avec le Créateur dans un rapport irreligieux. Il serait alors absurde de demander quelque chose à Dieu ou de lui rendre grâces. L'immutabilité divine signifie seulement que, tout en étant affecté, par les circonstances du monde, Dieu ne *change pas d'état*. Et voici pourquoi. D'abord il voit le monde, non pas tel qu'il est dans un moment *donné*, mais tel qu'il doit être *un jour* ; ensuite, grâce à sa toute-puissance et à sa toute-science, il le tient en son pouvoir dans chacune de ses parties ; par conséquent, quelles que soient les circonstances qui puissent se présenter, il est sûr de lui faire atteindre le but qu'il lui a assigné. Enfin, Dieu est toujours affecté par la *totalité* des circonstances du monde : les circonstances particulières de *chaque* créature, qui ne sauraient le laisser indifférent, ne sont pas vues isolément, mais saisies dans leur étroite union avec la marche générale du monde. L'ensemble des impressions venant du monde qui affectent Dieu à chaque moment de la durée, retentissent en lui comme en parfaite harmonie avec son but, bien que, à chaque instant, cette harmonie résulte de tons différents.

La notion de changement est essentiellement différente, suivant qu'elle porte sur les *éléments* qui constituent un être ou

sur les *rapports* de ces éléments entre eux. Ce n'est que dans le premier sens qu'on peut dire que Dieu est immuable. Dieu en lui-même ne peut devenir autre qu'il est. Pour le faire, il faudrait qu'il ne fût pas l'absolu ou qu'il pût cesser de l'être. Il est au contraire immuable en ce que son être, en dépit de toutes les modifications qu'il subit, ne cesse de demeurer constamment adéquat à sa notion. Il en est comme d'un caractère bien formé qui demeure toujours semblable à lui-même dans les diverses positions de la vie. Et au milieu de ces changements, Dieu demeure toujours semblable à lui-même, parce que si son état change, c'est *lui* qui le change.

Passons maintenant à la construction des *diverses sphères de l'être* par l'application de la formule créatrice (thèse, antithèse et synthèse), déjà analysée et qui est comme le moule de tout ce qui existe.

1° *La nature générale.* — Dieu commence par résoudre la matière pure en ses divers éléments, savoir le temps et l'espace, qu'il met ensuite en rapport l'un avec l'autre pour les déterminer l'un par l'autre. Combiné avec le temps, ou déterminé par le temps, l'espace devient *étendue*, ou multitude infinie d'atomes. Combiné avec l'espace, déterminé par l'espace, le temps se transforme en mouvement. La synthèse immédiate des deux (étendue et mouvement) nous donne l'éther, qui est la seconde créature de Dieu.

2° *Le mécanisme céleste.* — Prenons les éléments constitutifs de l'éther (l'étendue et le mouvement), distingnons-les ; dégageons-les ; pour que rapprochés et combinés, ils se pénètrent en réagissant l'un sur l'autre. L'étendue, c'est-à-dire la multitude infinie des atomes, modifiée par le mouvement, nous donne la *répulsion et l'attraction*. Déterminé par l'étendue, c'est-à-dire par les atomes, le mouvement devient la *pesanteur*. Combinons-nous l'attraction et la répulsion d'une part, la pesanteur de l'autre? La synthèse nous donne le *système des mondes*, c'est-à-dire l'ensemble des lois mécaniques et astronomiques.

3° *Le chimisme.* — Dieu va déterminer encore et modifier l'un par l'autre les deux éléments constitutifs du système des mondes, savoir l'attraction et la répulsion d'une part, la pesan-

teur de l'autre. L'attraction et la répulsion, en d'autres termes, les atomes qui s'attirent et se repoussent, déterminés et modifiés par la pesanteur, donnent *l'étoffe, la matière chimique ;* la pesanteur modifiée par l'attraction et la répulsion devient *la force.* La synthèse immédiate des deux (étoffe et force), nous donne les *éléments*, la nature élémentaire, c'est-à-dire le règne des actions et des réactions chimiques. C'est seulement ici que vont commencer les différents mondes ou les différentes sphères. Ils ont tous pour base commune et nécessaire les éons (l'espace et le temps), l'éther, le système des lois astronomiques ou mécanisme céleste.

4° *Minéralogie.* — Les deux éléments constitutifs de l'atome chimique (l'étoffe et la force), sont déterminés et modifiés l'un par l'autre. L'étoffe déterminée et modifiée par la force devient le *corps*. Déterminée et modifiée par l'étoffe, la force devient force plastique ou formatrice qui produit l'existence particulière et distincte, *l'individuité*. La synthèse immédiate des deux (corps et forme) produit le minéral.

5° *Le monde végétal.* — Les deux éléments constitutifs du minéral (corps et force plastique) sont à leur tour modifiés et déterminés l'un par l'autre. Quand le corps est déterminé et modifié par la force plastique ou l'individuité, nous obtenons *l'organisme*. La force plastique, l'individuité déterminée et modifiée par le corps nous donne la *force vitale*, la vie. La synthèse immédiate de l'organisme et de la vie n'est autre que la *plante*.

6° *Le monde animal.* — Les deux éléments constitutifs de la vie (l'organisme, la vie) sont modifiés ou déterminés l'un par l'autre. L'organisme déterminé par la vie, nous donne le corps *animé*. La vie déterminée par l'organisme, c'est-à-dire organisée, nous donne l'âme, qui est en même temps *conscience* et *activité*. La synthèse immédiate des deux (corps et âme), nous donne l'animal.

Avec l'animal nous voyons apparaître un degré supérieur d'existence *particulière* ou *d'individuité*. Tandis que la plante est attachée à la terre, l'animal est libre de tout lien de ce genre, grâce au mouvement spontané qui le caractérise. Supérieur à

la plante, l'animal est inférieur à l'homme : hors d'état de *sortir* de lui-même, il ne saurait aimer. Bien qu'il ne recherche que lui-même, l'animal n'est pas égoïste. Il est en effet privé du véritable *moi*.

7° *Sens, force, instinct.* — Ce n'est que dans la première phase de son existence, durant la période embryonnaire, que l'animal est la synthèse immédiate de l'âme et du corps. Le développement dans lequel il s'engage en qualité d'être organisé, l'enrichit d'attributs nouveaux et le fait monter dans l'échelle des êtres. De l'action réciproque du corps et de l'âme, nous voyons surgir les sens et les forces (modifications du corps), et les sensations et les impulsions (modifications de l'âme). Arrivé là, l'animal n'est plus exclusivement (comme dans l'état embryonnaire) la synthèse immédiate du corps et de l'âme : il en est devenu l'unité réelle.

Toutefois chez l'animal de l'ordre le plus élevé, il y a unité immédiate, simple indifférence entre la conscience et l'activité, éléments constitutifs de l'âme. Voilà pourquoi l'animal ne saurait agir en vertu de certains motifs. C'est qu'il y a coïncidence complète entre les sens et les forces d'une part (ce qui nous donne l'*instinct*), et entre les impulsions et les sensations d'autre part (ce qui nous donne l'*appétit*).

L'animal abandonné à lui-même ne saurait aller au delà. Remarquons cependant qu'il s'est élevé à ce degré supérieur par suite de son propre développement spontané, sans l'intervention d'un nouvel acte créateur de Dieu. C'est pour la première fois qu'un développement de ce genre se présente à nous ; indice certain que nous touchons aux rivages de la liberté.

8° *Personnalité. Liberté de choix. Objection du déterminisme.* — Nous n'avons pas encore l'animal parfait, répondant à la notion d'âme, de vie organisée ou déterminée par l'organisme. Pour franchir ce dernier degré, il faudrait réduire à l'unité la dualité de la conscience et de l'activité. Quand donc s'accomplira cette dernière réduction ? L'animal ne saurait s'en charger dans la suite de son développement, car il faudrait qu'il débutât par dégager, démêler la conscience et l'activité (condition préalable pour les réduire plus tard à l'unité), ce qu'il ne saurait faire

puisque son essence même consiste à être l'unité immédiate, la simple indifférence de l'activité et de la conscience. L'intervention de Dieu est donc indispensable pour produire l'animal de l'ordre le plus élevé, répondant entièrement à sa notion. Le Créateur introduit dans l'âme de l'animal une modification fondamentale qui l'élève au-dessus de la simple animalité. Dieu sépare l'organe qui, chez l'animal, produit l'activité de celui qui produit la conscience. Ces deux organes, rendus indépendants l'un de l'autre, nous donnent le *corps humain*.

L'âme alors, en se distinguant de ces deux fonctions (la conscience et l'activité), se pense et s'affirme elle-même comme l'unité de ces deux fonctions. En d'autres termes, l'âme se pense et se pose comme *moi*, comme personne. La personnalité est en effet l'unité consciente et active de la conscience active et de l'activité consciente. Un pareil animal peut dire moi, car s'étant lui-même fait ce qu'il est, il s'appartient ; il est au sens le plus profond et le plus intime cause de sa propre unité. L'âme ne se distingue pas seulement d'elle-même, elle peut également se distinguer de son corps. L'âme animale devient ainsi personnelle, c'est-à-dire âme humaine.

Nous venons enfin de franchir un pas décisif. Nous nous trouvons en face d'un être qui n'est pas seulement pensé et posé, mais qui se pense et se pose lui-même, qui possède la conscience et l'activité personnelles. Nous allons quitter le domaine de la nature pour entrer dans celui de la morale. Nous venons, en effet, de construire la créature libre et morale dont Dieu se sert pour donner à son œuvre ce degré d'achèvement compatible avec la nature des choses.

En produisant la personnalité, la matière s'est dépassée elle-même; elle a produit quelque chose qui lui est supérieur, aiguillonnée par l'activité créatrice de Dieu. La puissance de la matière est donc brisée sans retour, puisqu'elle a dû engendrer de son propre sein la personnalité, dont l'essence et la loi sont diamétralement l'opposé de ce qu'elle est elle-même.

Voyons comment le Créateur a atteint ce résultat éminemment anti-matériel, la personnalité ou le moi. C'est en rabaissant, en tempérant d'une manière tout à fait particulière la vie

animale, matérielle, savoir les impressions et les penchants sensibles. C'est à tel point que la vie même de l'organisme matériel et animal n'a plus autant de puissance. Le moi, quoique produit par la vie animale, peut, chez l'homme, s'affirmer en face d'elle ; il y a plus, il peut suffisamment se soustraire à son influence pour ne la laisser pénétrer jusqu'au centre de la personnalité qu'en tant qu'il le veut bien lui-même. Pour tout dire, en un mot, l'autonomie de la vie matérielle et animale est brisée ; le moi s'est emparé du sceptre pour régner conformément à son essence et à ses propres lois. La personnalité a justement sa cause dans cet affaiblissement, dans ce tempérament de la vie matérielle et animale.

La notion de personnalité implique immédiatement le pouvoir de détermination propre. En premier lieu, il est surgi dans la vie animale un moi, un sujet, qui est devenu le point central de tous les éléments qui constituent l'animal, s'en est distingué, s'est opposé à eux et s'est appuyé sur lui-même. Ce ne sont là que les conditions préliminaires de la détermination propre. En second lieu, le moi prend une attitude indépendante, en face de la nature tant corporelle que psychique. Sans contredit, la personnalité reçoit et de son organisme naturel et par le moyen de celui-ci, du monde extérieur, d'inévitables impressions qui la sollicitent à l'action. Mais elle a le pouvoir de leur céder ou de leur résister, et cela sans exception aucune. Cette faculté de la personnalité qui n'est autre que la liberté de choix, est impliquée d'une façon immédiate dans sa notion même. Le moi est soustrait à la puissance de sa vie naturelle. Il peut non-seulement dominer activement son corps, mais tourner son âme contre elle-même, justement parce qu'il n'est pas l'âme, mais que celle-ci est à lui. Le moi et l'organisme naturel se tiennent en équilibre. Sans cette condition préalable la faculté de détermination serait impossible. Toutefois nous n'avons encore que sa condition négative. Il faut de plus, en troisième lieu, que le moi soit en mesure de devenir cause, en s'appuyant sur lui-même, de lui-même. Cette faculté nouvelle est évidemment impliquée dans la notion de créature personnelle. Car le moi, en tant que raison consciente peut avoir la

pensée d'un effet partant de lui, et d'autre part, en tant que volonté active, il peut la réaliser, en un mot il peut réaliser un but qu'il se propose. Il possède d'ailleurs, dans son organisme naturel, les moyens de réaliser le but. L'organisme devient l'instrument du moi, instrument qui peut même, grâce à l'intelligence et à la volonté de la personne, être tourné, employé contre lui-même.

Par suite de cette faculté de se déterminer soi-même, la nature matérielle ou animale de la créature personnelle tombe au pouvoir de la personnalité. Les sollicitations venant de toute la partie matérielle doivent, avant de se traduire en actions, comparaître devant le tribunal de la personnalité qui, à la suite d'une délibération et d'une décision expresse, accorde ou refuse son autorisation. La personnalité peut repousser toutes ces prétentions de la nature animale, et qui plus est les enrôler à son service, en se déterminant elle-même et d'après elle-même.

Mais le cas contraire est également possible. La personnalité peut sympathiser avec les sollicitations de sa nature animale, leur céder, se laisser déterminer par elles. Dans ce cas l'autonomie de la nature matérielle cesse d'être une simple virtualité enchaînée et continue pour s'actualiser.

La faculté de se déterminer soi-même implique nécessairement la possibilité psychique de se déterminer en sens contraire, et cela dans chaque cas particulier, c'est-à-dire la possibilité d'un choix. C'est là la condition *sine quâ non* de toute détermination par soi-même; aussi cette faculté du choix, de l'arbitre ne peut-elle jamais se perdre à la suite d'un développment, d'un perfectionnement du pouvoir de se déterminer dont elle constitue justement une partie intégrante.

Mais cette possibilité psychique et par conséquent physique de se déterminer dans un sens contraire, implique-t-elle qu'il soit indifférent à la personnalité de se décider capricieusement dans un sens plutôt que dans l'autre? Nullement! L'usage qu'elle doit faire de cette possibilité est impliqué de la façon a plus catégorique dans la notion de personnalité. Elle doit se décider d'une façon qui corresponde à sa propre notion ; c'est

là la norme inviolable à laquelle elle doit se conformer en se déterminant. Pourquoi donc la possibilité de se déterminer en sens contraire demeure-t-elle ouverte devant la personnalité ? Uniquement pour qu'il lui soit possible de se déterminer réellement elle-même, conformément à sa notion. L'idée même de personnalité, ou, si l'on veut, la place qu'elle occupe dans la création, tout lui indique d'une façon aussi claire qu'absolue le sens dans lequel elle doit se déterminer. Mais elle ne peut se déterminer réellement d'une manière conforme à sa notion, qu'à condition qu'il lui soit aussi possible de se déterminer autrement, c'est-à-dire dans un sens opposé à sa notion. La notion de détermination propre implique donc la possibilité de se déterminer contrairement à sa propre notion, par conséquent d'une façon anormale.

Nous voici donc arrivés à ce qu'on appelle généralement la liberté de la volonté, la liberté ou aussi, par suite d'une confusion très inconvenante, la volonté. Confondre ainsi toutes les idées c'est se mettre hors d'état de rien comprendre au problème.

Il est du reste fort aisé de voir comment on en est venu à confondre la volonté et la faculté de se déterminer soi-même. C'est que l'acte de sa propre détermination aboutit à une excitation, à une volition, à un mouvement de volonté dans lequel la détermination s'accomplit et s'achève. Il suffit cependant de se rappeler qu'on peut *vouloir vouloir* pour se convaincre que la volonté et la faculté de se déterminer ne sont pas une seule et même chose. Dans le fait, je puis me déterminer à vouloir comme je puis me déterminer à penser. Je me distingue de ma volonté comme je me distingue de mon intelligence, dans les deux cas, il est vrai, d'une manière seulement relative.

Qu'est-ce qui chez moi se détermine ? ce n'est pas la volonté, mais le moi, la personnalité. Ce qu'on appelle généralement la liberté est une manière d'être, un attribut, non pas de la volonté, mais du moi, de la personnalité. Le moi commande à la volonté et la met en mouvement ; la volonté ne se meut pas elle-même, elle est l'instrument du moi. Voilà pourquoi nous

disons fort bien *je veux*, et non ma volonté veut. Qu'est-ce qui agit en nous? c'est le moi, et il le fait au moyen de son intelligence et de sa volonté.

Cette identification de la détermination propre et de la volonté a donné lieu à une assertion assez commune de nos jours, en vertu de laquelle la volonté serait la forme primitive de la vie spirituelle personnelle. Quand on s'exprime ainsi, on a en vue non pas la volonté, mais la faculté de se déterminer soi-même, et ainsi comprise, la prétention est fondée. On peut dire, toujours dans le même sens, que la volonté (savoir la faculté de se déterminer soi-même) est le premier principe, le principe fondamental, ce qui seul donne de la valeur à la créature en soi et par conséquent devant Dieu.

C'est avec intention que nous nous sommes abstenus d'employer en tout ceci le mot liberté. La faculté de se déterminer soi-même ne saurait être confondue avec la liberté effective ou réelle, qui est identique avec la nécessité (morale), et dont il sera question plus tard. La liberté ne saurait être que le produit du développement moral de la personne. Le libre arbitre, dans le sens le plus étendu du mot (la faculté actuelle, complète de se déterminer soi-même), d'après sa notion même, ne peut être donné d'une manière immédiate : l'individu est appelé à en faire la conquête. Il ne peut y avoir de vraie faculté de se déterminer soi-même que celle qui s'est déterminée elle-même. Toute autre ne serait pas une faculté de se déterminer par soi-même. Or la créature qui doit avoir un jour cette faculté en partage ne peut être créée la possédant déjà, mais uniquement avec la possibilité de se la donner, avec la disposition qu'elle doit réaliser.

Ici il n'est encore question que de ce qu'on appelle la simple liberté formelle, la liberté de choix, la simple faculté psychique de l'arbitre, c'est-à-dire la possibilité pour le moi humain de prendre une attitude affirmative ou négative en face de toute sollicitation à l'action, qu'elle vienne du dehors ou du dedans. Ce n'est pas à dire que le moi puisse se prononcer avec une égale facilité pour l'une ou pour l'autre de ces deux alternatives (cette représentation de parfait équilibre n'est nulle-

déterminations *concrètes* de la matière pure. Le propre de toute créature finie est donc d'être limitée, d'occuper une place déterminée dans le temps et dans l'espace. C'est là le caractère *indélébile* de toute créature.

La créature spirituelle elle-même n'échappe pas à la loi du temps et de l'espace, bien qu'elle ne leur soit pas *asservie*. L'espace et le temps demeurent pour elle des *limites*, mais ils ont cessé d'être des bornes *infranchissables*. Pour l'esprit pur l'espace est devenu absolument *pénétrable*, le temps a perdu sa fluidité pour devenir constant. Bien qu'ils soient des traits caractéristiques de la matière, l'espace et le temps n'en sont pas moins *compatibles* avec l'esprit, parce qu'ils n'expriment que des déterminations exclusivement *formelles* et vides de la matière, sans couleur déterminée.

A titre de fini, l'être créé est divisé. La totalité de l'être se morcelle, s'épanouit en une foule de parties, en une multiplicité d'êtres particuliers, qui coexistent dans l'espace et se succèdent dans le temps.

Il n'en est pas ainsi seulement pour le monde, pris dans sa totalité, mais pour chaque sphère particulière de la création, pour le résultat de chaque acte Créateur, pour chaque espèce de créatures. L'espèce n'est pas produite par le Créateur dans une unité simple, mais dans une pluralité d'êtres particuliers, qui coexistent dans l'espace et se succèdent dans le temps.

Chaque individu de l'espèce est limité dans l'espace et dans le temps. Or comme l'espace est la négation de l'idée, il en résulte que chaque individu est limité quant à son idée, c'est-à-dire, un simple exemplaire *imparfait* et *défectueux* de son espèce. Comme d'autre part, le temps est la négation de l'existence objective de la réalité, chaque individu d'une espèce est limité quant à la réalité de son être: il ne possède qu'une existence *partiellement* réelle et permanente, c'est-à-dire *variable*. Maintenant dans chaque individu de l'espèce la défectuosité est *différente*. Et cela se conçoit: chaque individu prenant naissance dans des milieux différents de temps et d'espace, doit être affecté d'une défectuosité *spéciale*. Bien qu'étant tous des exemplaires défectueux de l'espèce, les individus diffèrent par leur genre de

comme nous déterminant nous-mêmes. Ce fait est inexplicable au point de vue du déterminisme; et lorsqu'il s'avise de nier l'imputation morale, il provoque les protestations irrésistibles de notre conscience, qui nous déclare responsables. Dans notre expérience, nous ne rencontrons jamais l'obligation de vouloir. Aucun être raisonnable ne peut être contraint, mais simplement engagé, déterminé à se contraindre lui-même.

Sans contredit à chaque instant, le moi reçoit, et de sa propre nature et du monde extérieur, des sollicitations à l'action. Mais ce ne sont là que de simples impulsions qui, pour si fortes qu'elles soient, ne le contraignent jamais : il lui appartient de décider si elles auront oui ou non leur effet. Il est simplement mis en demeure de faire un choix entre plusieurs actions possibles. Il est d'autant plus indispensable que le moi décide, qu'il se trouve à chaque instant en face d'impulsions diverses qui se contredisent et s'excluent. En leur présence, le moi n'est pas une simple résultante des impulsions venant de la nature et du monde extérieur, le point statique; il possède la faculté de réagir. Il calme ces impulsions, il interrompt leur action pour en faire l'objet de son jugement et de sa décision : il les traite en simples possibilités qu'il a le pouvoir de laisser telles ou de transformer en réalités. Il peut augmenter, diminuer ou même détruire la force psychologique de chacune d'elles, de façon à céder à la plus faible, tout en résistant à la plus forte. Rappelons-nous bien, en effet, que le moi est, non pas la somme, la résultante des phénomènes psychologiques dont l'homme est le théâtre, mais un être distinct et indépendant. Voilà aussi pourquoi il peut agir comme cause sur les phénomènes psychologiques et leur imprimer à son gré une direction toute nouvelle.

Cette réaction n'est nullement, comme le prétend le déterminisme, un effet sans cause. Sa cause doit être cherchée dans le moi, qui, en face de toute impulsion, s'affirme et se maintient comme une causalité existant pour soi, distincte et spontanée.

Aussi la faculté de se déterminer soi-même, n'est-elle ni inexplicable, ni mystérieuse. Elle ne porte ce caractère que pour

ceux qui ne comprennent ni la notion du moi, ni celle de personne en général. Pour le déterminisme le moi n'existe pas; il ne se distingue pas de la nature de l'homme. Il identifie (et la psychologie traditionnelle a favorisé cette confusion) l'homme avec la somme, la résultante de toute son histoire passée. Le fait de la repentance suffit à lui seul pour montrer tout ce qu'il y a de faux dans cette identification. Le moi cherche en effet dans le repentir à se délivrer, à se débarrasser de sa propre action, et dans des circonstances qui sont un produit de toute son histoire extérieure. Pour le déterminisme, la repentance n'est qu'un pur fait naturel, et à ce titre elle serait sans portée morale.

Le déterministe prétend que son point de vue est une conséquence inévitable de la loi de causalité, en partant de la supposition tacite qu'il ne peut y avoir d'autre causalité que la causalité naturelle. C'est là le point de vue d'un philosophe moderne, Schopenhauer. Il parle d'une loi particulière à la volonté humaine, et qu'il appelle la loi de la motivation, la loi qui motive, et dans laquelle il voit une modification particulière, une forme de la loi de causalité, qui ici comme toujours agit avec nécessité. D'après lui la lutte établie entre des motifs divers se termine conformément aux lois de la mécanique.

Mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent, précisément parce qu'il se trouve en l'homme un moi qui a les motifs pour objet. Il règne en maître sur toutes les impulsions psychiques qui prétendent se faire valoir à titre de motifs. Le moi se forme, se fait lui-même ses motifs ; il peut changer ensuite ceux qu'il s'est formés, simplement en évoquant pour les faire entrer en ligne d'autres motifs qui n'ont pas moins que les premiers leur raison d'être dans sa nature corporelle et psychique. L'individu se raidit donc contre l'action des impressions qui lui livrent assaut. Il est vrai qu'il peut également négliger de le faire soit par paresse, soit par impureté. Mais même dans ce cas, le moi pourrait fort bien réagir de lui-même contre cette paresse ou cette impureté du sujet.

L'erreur de Schopenhauer consiste à ne pas reconnaître que l'homme peut changer son caractère moral; que celui-ci peut

être l'objet de son activité propre ; que l'homme a un certain pouvoir sur lui-même, qu'il peut se déterminer lui-même. Tout cela vient de ce que ce philosophe ne sait pas distinguer chez l'homme entre le moi (la personnalité) et la nature.

En face du déterminisme psychologique, les défenseurs de la liberté n'ont le droit de maintenir qu'une seule thèse : tout individu en présence de chaque acte moral particulier de sa vie, a la possibilité de ne pas l'accomplir. — Qu'on n'objecte pas que tout ce qui a sa raison suffisante est nécessaire en morale comme en tout le reste. En effet la loi purement logique de la raison suffisante doit si peu être confondue avec celle de causalité coërcitive (mit einem nothigenden Kausalzusammenhange) que la première s'applique à tout ce qui est, même à l'accidentel, au résultat du hasard.

Ce déterminisme ne réussit à se donner l'air d'être irréfutable, qu'en déplaçant la question. Ses champions raisonnent toujours comme si les défenseurs de l'opinion contraire réclamaient pour l'homme une faculté *absolue* et *permanente* de se déterminer lui-même dans tous les cas. Tandis qu'il n'y a en réalité que fort peu de gens qui soutiennent cette thèse. De fait nous sommes tous empiriquement plus ou moins prédéterminés, toutefois d'une manière seulement relative et non absolue. Les conséquences des actions antérieures ne manquent jamais de se faire sentir. Partant de l'indétermination morale tout individu se détermine réellement lui-même au moyen de chaque acte, de façon à se donner à la longue une certaine manière d'être morale qui se manifeste clairement dans la puissance des habitudes morales. Toutefois bien que cette détermination acquise exerce une influence inévitable sur chaque acte subséquent, elle ne fait qu'y concourir ; elle n'est pas le seul et unique facteur. Aussi son influence est relative et non pas absolue ; ce n'est pas elle qui décide ; le dernier mot appartient toujours au moi. Si celui-ci n'est pas absolument indépendant, il n'est pas non plus absolument dépendant. C'est là ce que l'expérience confirme tous les jours. Il est vrai que la liberté de choix diminue à proportion qu'on se détermine pour le mal, au point de disparaître en entier quand le développement anormal a atteint

son apogée. Mais la liberté de choix persiste aussi longtemps qu'il reste encore le moindre degré à franchir. Le libre arbitre tel que nous le comprenons est compatible avec l'incapacité de faire le bien. Car jusqu'au dernier moment, chez cet individu vendu au péché on constate, à tout instant, dans chaque cas concret, la faculté de choisir entre le bien et le mal, et la lutte, sans résultat, il est vrai, qui en est la conséquence.

Passons maintenant au déterminisme religieux. Il conteste, lui aussi, à l'homme, la faculté de se déterminer lui-même, mais pour d'autres raisons. Il tient pour inconciliable avec l'absoluité de Dieu de reconnaître à l'homme la faculté de se déterminer lui-même. — C'est déclarer la notion de créature personnelle impossible. Cette objection provient d'une manière erronée de comprendre l'absoluité et spécialement la toute-puissance de Dieu qui a déjà été signalée. Dieu possède sans contredit un pouvoir physique absolu sur la créature personnelle, mais justement, d'après sa notion même, la détermination propre ne dépend pas d'une force physique, soit relative, soit absolue. Il va de soi que Dieu ne déploie à l'égard de la créature que le degré et le mode de puissance compatible avec la notion de celle-ci, sans lui enlever la faculté de se déterminer elle-même. C'est là une chose qui devrait s'entendre de soi, car en tout ceci Dieu se borne à agir raisonnablement. Cette manière d'agir implique si peu une limitation de l'absoluité de Dieu que ce serait plutôt la conduite opposée qui le ferait. Il est de l'essence de son absoluité de demeurer vraiment maître de son absolue causalité, et de ne pas agir partout et toujours d'une manière absolue. S'il faut à tout prix se servir de ce mot peu heureux de limitation, il se comprend sans peine si nous nous rappelons qu'en créant, Dieu a renoncé une fois pour toutes à déployer son activité absolue. On ne saurait porter un jugement différent du point de vue de la conscience chrétienne. Comme Julius Müller l'a maintes fois fait remarquer, pour que Dieu ne soit pas l'auteur du mal et pour expliquer chez nous le sentiment de la culpabilité, il faut bien que la volonté humaine possède une indépendance, réelle même à l'égard de Dieu. Ajoutons encore le mot aussi beau que vrai

du même théologien : La puissance de Dieu s'accommode de toute limite que la volonté sainte de son amour impose à son activité.

Par suite de la faculté de se déterminer lui-même que l'homme possède essentiellement, tous ses actes portent le caractère de déterminations propres : il se trouve inévitablement dans l'obligation de se décider. Il ne saurait être passif, il faut qu'il devienne actif; il est mis en demeure de déployer la faculté de se déterminer lui-même et de la faire porter, en tout premier lieu sur sa vie. Appelé à se prendre comme objet de sa propre détermination, pour but à lui-même, il faut qu'il fasse de lui quelque chose qui réponde expressément à son but. Telle est la mission morale de l'homme. C'est ainsi que nous arrivons à une notion essentiellement nouvelle de l'existence de la créature; à la notion d'une existence qui résulte de la détermination propre de la créature personnelle, et qui est produite par elle, en un mot à la notion de *moralité*.

Cette définition implique que chacun est responsable de son état moral, qu'il en a le mérite ou le démérite. Or, le trait propre et caractéristique, le trait éminemment sérieux, c'est que chez l'homme la vie animale prend inévitablement un caractère moral; il ne peut faire autrement que vivre moralement (ou immoralement) sa vie animale.

Voilà donc un fait tout nouveau dans l'évolution créatrice. Du sein même de la créature surgit une mission qu'elle est appelée à remplir. Dieu prend la créature personnelle pour collaborateur, pour cause efficiente et lui confie l'achèvement de l'œuvre. A partir de ce moment décisif le procès créateur se poursuivra essentiellement au moyen de la détermination propre de la créature personnelle, de l'homme. La création se poursuit moralement ou au moyen du procès moral.

La notion que nous venons de donner de la moralité, remplit une condition absolue, sans laquelle il ne saurait y avoir de science ; elle est générique, c'est-à-dire assez large pour comprendre le bien moral et le mal moral. Si la science morale est restée tellement en arrière des autres disciplines philosophiques ou théologiques, cela tient à ce qu'on lui a assigné

pour objet la volonté et l'action, comme opposées à la pensée et à la connaissance, à la raison. Avec un pareil point de départ tout apparaît sous un faux jour. La raison est en effet quelque chose de moral autant que la volonté ; la pensée et la connaissance sont une action (comme nous le verrons plus tard), un acte relevant de la norme et de l'appréciation morale. La pensée dépend de la détermination propre de la personne tout autant que la volonté, et c'est la détermination propre qui constitue la moralité et non la volonté.

L'opposition entre la sphère intellectuelle et la sphère morale, repose sur des notions confuses, quoique l'antithèse entre le domaine intellectuel et celui de la volonté, celui de la théorie et celui de la pratique soit parfaitement fondée. Mais justement la morale n'est pas la science s'occupant de la volonté à l'exclusion de l'intelligence, de la pratique, à l'exclusion de la théorie. *La morale est la science de la détermination propre et de tout ce qui est fondé sur elle.* Or, les fonctions intellectuelles et théoriques relèvent de la détermination propre tout autant que les fonctions volontaires et pratiques.

Cette confusion vient d'une erreur déjà signalée ; on n'a pas distingué la faculté de se déterminer soi-même de la volonté. L'objet de la morale ne saurait, il est vrai, être autre que ce qui est moral, mais on s'est égaré en confondant naïvement l'élément moral, ce qui est moral, avec ce qui est *moralement* bon. La science morale ne saurait avoir un objet aussi restreint. Elle comprend le mal comme le bien moral, le vice non moins que la vertu. Il importe avant tout de partir de la notion de genre, sans cela tout effort pour arriver à une détermination claire et précise serait inutile. Comment saurait-on ce qu'il faut entendre par la couleur verte, si on ignorait ce qu'est la couleur en général ? Le moyen de savoir ce qu'est une ligne droite et une ligne courbe aussi longtemps qu'on ne sait pas ce qu'est une ligne en général [1] ?

On remarquera que nous avons obtenu la notion de moralité

[1] Pour comprendre avec une parfaite clarté la notion de la moralité, nous distinguerons plus tard la morale de l'éthique (die Begriffe des Moralischen und des Sittlichen).

indépendamment de l'idée de Dieu; nous l'avons déduite simplement des rapports de l'homme avec lui-même, abstraction faite des relations religieuses de la créature. A moins, en effet, qu'on ne veuille confondre entièrement l'élément religieux et l'élément moral, il faut que la pensée de celui-ci découle immédiatement d'un autre rapport que celui de l'homme avec Dieu. Nous sommes donc obligés de reconnaître à la morale une indépendance relative dans ses rapports avec la religion Il va bien sans dire que cette indépendance est toute relative. D'une part, en effet, la notion de moralité implique nécessairement celle de religion. C'est à tel point qu'on ne peut se représenter une moralité pleinement au clair sur elle-même, qui ne serait pas en même temps de la piété consciente, positive ou négative; toutes choses égales, la moralité en elle-même sera d'autant plus complète et achevée qu'elle aura un concours plus décidé de la piété. D'autre part, la morale, comme le monde et tout ce qu'il renferme, ne saurait être comprise sans l'idée de Dieu: elle doit même paraître absurde à l'esprit réfléchi et logique.

Tout cela dit, nous ne nous mettrions pas moins en flagrante contradiction avec nos expériences journalières, si nous prétendions nous en prévaloir pour soutenir que la moralité, du moins la bonne, n'est subjectivement possible que sur la base de la piété. A la honte de bien des personnes religieuses, pour parler avec Hagenbach, il est une moralité de bon aloi, supérieure à la légalité, un respect et une domination de soi-même, qu'on doit estimer, admirer même, bien qu'elle soit entièrement privée de la consécration religieuse. Nous n'avons pas besoin, pour trouver des preuves, de ce fait, de remonter jusqu'au stoïcisme des anciens, il suffit de renvoyer à l'impératif catégorique de Kant et à la morale beaucoup plus répandue encore des hommes cultivés de notre temps.

La théologie traditionnelle part au contraire de l'hypothèse, à ses yeux pleinement évidente, que l'homme même avant la chute, en dépit de la *sapientia maxima* qui lui était innée, ne pouvait pas savoir par lui-même ce que Dieu réclamait de lui, et qu'il lui fallait une révélation pour lui faire connaître cette

règle. Ce point de vue a encore été défendu de nos jours par Auberlen.

Le sentiment de l'indépendance de la morale est une des conquêtes les moins contestables de la civilisation actuelle. Un des grands mérites de la philosophie de Kant, c'est d'avoir fait admettre que la loi morale conserve toute sa valeur indépendamment de l'idée de Dieu. Un homme peut régler toute sa vie conformément à l'idée morale, à l'idée du bien moral, de la dignité humaine et de l'humanité, sans être en rien déterminé par l'idée de Dieu, du moins par l'idée juste. Il possède directement l'idée morale et la vraie, celle de l'honnête et de la dignité humaine, il ne la dérive pas de celle de Dieu.

Ajoutons que ce sentiment de la conscience contemporaine n'est que relativement vrai; on ne peut concéder qu'une indépendance relative de la morale, aussi longtemps qu'il s'agit exclusivement de l'individu et même alors d'une manière hypothétique. En effet, on a beau accorder sans marchander que l'idée vraie du bien moral découle, sans le concours de la notion de Dieu, de l'idée juste de l'homme; il se pose toujours une grosse question : Comment peut-on arriver à cette notion juste de l'homme, qu'on suppose toujours comme donnée au point de départ ? Peut-elle être obtenue indépendamment de la juste notion de Dieu, en dehors même de toute idée de Dieu ? Aussi longtemps que cette question se pose ainsi d'une manière générale et indéterminée, on ne doit pas hésiter un instant à répondre négativement. L'expérience et la nature des choses déposent dans le même sens. Mais dès qu'on détermine plus exactement le problème en disant : *l'individu,* sans posséder d'ailleurs pour lui-même la vraie idée de Dieu, peut-il avoir la vraie notion de l'homme, et se conduire en conséquence ? Il faut répondre affirmativement, avec cette seule réserve, si dans le milieu auquel il appartient, la vraie notion de Dieu est connue, si elle domine. Le témoignage du monde païen tout entier est là pour prouver que dans ce cas seulement il peut être question d'une morale indépendante.

Le pouvoir de se déterminer soi-même que possède la créature personnelle implique la possibilité de se déterminer d'une

manière anormale, contraire à sa notion, comme créature, et à la notion de détermination propre: celle-ci, à son tour, peut être plus ou moins étendue et intense, suivant son plus ou moins d'énergie. Dans le sein donc de la notion générique de moralité (non moins que dans les fonctions morales et dans leurs produits), il y a des différences de quantité et de qualité. La différence quantitative est celle entre la moralité proprement dite et effective, et la simple non-moralité; la différence qualitative est celle entre la moralité normale (le bien moral), et la moralité anormale (le mal moral, anti-moral).

Toutefois, ces deux groupes de différences ne s'excluent nullement. Bien au contraire, le développement anormal (différence qualitative) entraîne nécessairement, comme nous le verrons plus tard, une anomalie quantitative. Le cas contraire peut se présenter également, de sorte que les différences de degré et de qualité peuvent se trouver chez le même individu-toutefois avec prépondérance de l'une ou de l'autre. La moralité proprement dite, et le bien moral coïncident-ils et atteignent-ils chacun leur maximum? Nous avons le plus hau, degré de la perfection morale. La moralité proprement dite, et le mal moral se rencontrent-ils chacun au plus haut degré? Nous avons le maximum de l'anomalie morale (moralischen Abnormitæt). Entre ces deux extrêmes, nous rencontrons divers degrés intermédiaires. Du côté de la perfection, et venant immédiatement après elle, le maximum du bien moral avec le minimum de non-moralité, et ensuite le minimum de mal moral avec le maximum de non-moralité; du côté de l'anomalie, et venant immédiatement après, le maximum de mal moral avec le minimum de non-moralité, et ensuite le minimum de bien moral avec le maximum de non-moralité.

D'après tout ce qui précède, nous ne serons pas étonnés qu'arrivés à ce degré de l'échelle de la création, où l'homme fait son apparition, celui-ci s'impose de nouveau une tâche en vue de la création. Au point où nous en sommes, la création n'est pas encore achevée. Le type parfait de la créature terrestre (l'homme), déjà réalisé dans le monde matériel, doit aussi se réaliser dans la sphère de l'esprit. C'est là une étape essen-

tiellement nouvelle du procès créateur, de l'évolution créatrice, qui se transforme en évolution morale. Nous en avons fini ici avec la création de la nature, nous abordons la création morale, le domaine de l'histoire. La liberté est le principe d'une nouvelle création dans la création[1].

[1] C'est ici que se termine la physique spéculative, première partie de la cosmologie, qui n'est elle-même que la seconde partie de la théologie spéculative, dont la théologie proprement dite est la première. L'éthique n'est à son tour que la seconde partie de la cosmologie spéculative. Cela soit dit pour rappeler la grande conception générale de Rothe. Jusqu'à présent, nous ne nous sommes occupés que de l'introduction à l'éthique, que nous exposerons plus tard d'une manière indépendante.

HISTOIRE

DE LA

DOGMATIQUE PROTESTANTE

DE SEMLER A SCHLEIERMACHER[1].

I

Le XVIII[e] siècle allemand et le rationalisme.

Deux questions se posent au sujet du rationalisme : est-il un fait nouveau et moderne? A-t-il pris naissance dans le sein même de la théologie ou n'est-il que l'application à cette science d'une tendance appartenant à d'autres domaines intellectuels?

Le rationalisme est aussi ancien que la dogmatique chrétienne. Il n'en saurait être autrement parce que le christianisme a donné l'éveil à un esprit de réflexion et d'examen, à un besoin de vérité et de convictions qui réclame la plus complète liberté à l'endroit des doctrines et des traditions arbitraires. L'histoire entière est là pour démontrer que, dès qu'une théologie élève la moindre prétention à êtres cientifique, elle implique le rationalisme en principe. En proclamant le droit des convictions individuelles, en soumettant les idées traditionnelles à une révision, la réformation offrit tout naturellement au principe rationaliste l'occasion de s'accuser.

Mais si jusqu'alors les aspirations et les résultats du rationalisme avaient été entachés d'hétérodoxie, s'ils n'avaient été ad-

[1] *Geschichte der protestantischen Dogmatik*, in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt von Dr. W. Gass. Vierter Band. Die Aufklärung und der Rationalismus. Die Dogmatik der philosophischen Schulen. Schleiermacher und seine Zeit : Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1867.

mis qu'en dehors de la communion ecclésiastique, tout change avec le XVIII[e] siècle. La tendance est admise dans le sein de l'église et s'y propage; la théologie critique légitime et groupe ses aspirations et ses résultats; la Bible et l'histoire sont soumises à un sévère travail de révision, sans tenir compte de la doctrine de l'inspiration ni des confessions de foi. La méthode rationaliste n'avait jamais été appliquée avec une pareille rigueur, ni sur une échelle de cette étendue; jamais ses conséquences n'avaient été aussi importantes. Malgré ses tentatives antérieures, le rationalisme est donc quelque chose de nouveau. Il est sorti tout naturellement du sein même de notre culture moderne.

Reste à savoir s'il est un produit de la théologie ou une concession faite à l'humanitarisme moderne et au XVIII[e] siècle allemand? Cette seconde question n'est pas moins complexe que la première. Tout le développement antérieur du protestantisme avait incontestablement préparé et provoqué l'avénement du rationalisme. Il fut une tentative de porter remède aux maux divers et nombreux qui compromettaient l'avenir de la théologie. A d'autres égards le rationalisme pénétra du dehors dans la science théologique et cela d'autant plus aisément que celle-ci n'était en mesure ni de le repousser ni de le dominer. Deux courants se rencontrent dans le rationalisme et cherchent à se pénétrer. Pour ce qui la concerne, la théologie se livre à la critique de ses documents et de ses doctrines sans prévoir les résultats auxquels elle aboutira. L'influence extérieure de l'atmosphère scientifique environnante, lui apporte une certaine somme d'idées exprimées sous forme philosophique ou populaire qu'elle a mission de s'approprier. Nous avons donc d'une part la matière théologique proprement dite avec ses difficultés inhérentes et persistantes, de l'autre des résultats approximatifs et partant aisés à comprendre. Plus on mettra de promptitude et de zèle à s'approprier ces derniers, plus l'union sera superficielle. La haute mission du rationalisme consiste justement à faire disparaître le dualisme qui existait de fait entre la culture générale et la culture spécialement chrétienne. Seulement la réconciliation ne saurait avoir lieu aux

dépens de l'élément proprement chrétien qui serait échangé contre des idées tout à fait abstraites et générales. D'autre part, ce dernier élément doit aussi être exprimé sous la forme qui lui est particulière. C'est ici qu'on courait le danger de donner dans les écarts et de devenir superficiel et même faux.

Nous reconnaissons donc que la théologie et son étude devaient être inévitablement soumises à un travail de révision pour aboutir à une transformation. Le rationalisme est un phénomène non pas ecclésiastique, mais surtout scientifique; sous ce dernier rapport il est d'origine protestante, et c'est surtout dans les églises de la réformation qu'il a sa signification. Le protestantisme aspire à réunir la foi et l'esprit de recherche, la piété et la connaissance, l'esprit de soumission qui s'associe aux idées religieuses, et les allures indépendantes de la science. Quoi d'étonnant que ces divers facteurs cessent parfois de fonctionner en bonne harmonie pour chercher à s'exclure ou à dominer l'un sur l'autre? Voilà pourquoi le rationalisme ne fait que pulluler dans le catholicisme, tandis qu'il a joué dans le protestantisme un rôle important et permanent. C'est qu'il répond d'une manière saisissante au devoir qui incombe aux enfants de la réforme de se mettre au clair sur la valeur de la foi traditionnelle et de ses bases.

Le rationalisme, sous la forme qu'il a prise au XVIII[e] siècle, n'est pas sorti des écoles; à divers égards il doit être considéré comme une phase transitoire. Mais qu'on se garde bien de croire que la tendance doive disparaître avec le système historique dans lequel elle avait momentanément pris corps.

Du reste, il est reconnu de tous que le rationalisme du XVIII[e] siècle a exercé l'heureuse influence d'un vent d'orage qui purifie l'atmosphère. Sous son souffle l'édifice vermoulu de la tradition scientifique s'est écroulé; les hypothèses courantes et les préjugés ont été répudiés ou rectifiés; grâce à sa sécheresse et à son prosaïsme, on a vu régner plus de rigueur et d'impartialité dans les études théologiques. Toutes les disciplines bibliques ont été renouvelées et assises sur de nouvelles bases. Grâce au rationalisme, la polémique a cédé le pas à la symbolique; la théologie biblique est venue prendre place entre l'exégèse et la

dogmatique; même lorsqu'il s'est trompé et qu'il est tombé dans l'exagération, le rationalisme a exercé son influence comme ferment; aussi, grâce à lui, les études théologiques sont-elles arrivées à un degré de maturité jusque-là inconnu.

Reste toujours la question de principe. Le rationalisme peut se concevoir en dehors de la religion révélée. Il se propose alors de substituer à la religion historique les principes d'une religion rationnelle acquise par la méthode empirique ou aprioristique. Le déisme peut faire son apparition sur les confins de la théologie, mais il n'arrive à s'établir dans son sein que pour fort peu de temps. Supposons qu'il pût réussir à satisfaire les besoins religieux et pratiques dans le sein d'une grande communauté, — ce que nous contestons, — ce produit de la raison, n'ayant rien en lui-même de spécifiquement chrétien, ne saurait prétendre à aucune valeur dogmatique. Nous trouvons cependant une tendance du même genre dans le sein de la théologie chrétienne; dès que le rationalisme a cessé de puiser à la source de la révélation, dès qu'il s'est détourné des documents historiques et du souffle religieux qui les anime pour recourir aux procédés exclusivement rationnels, il est devenu faux; il a été réfuté par le développement de la théologie, et même de la philosophie. C'est là un des côtés faibles du rationalisme dont nous avons à retracer l'histoire. En prétendant exploiter la liberté et la raison comme le piétisme avait cultivé la piété, il tomba dans les abstractions et se perdit dans le vide. Mais le rationalisme peut aussi se rendre mieux compte de son principe. Il pénètre alors jusqu'aux profondeurs de la vie chrétienne; il se laisse saisir par la puissance des idées et des faits de l'Évangile; il cherche par la comparaison et la critique des sources à s'approprier la foi chrétienne, c'est-à-dire une croyance compatible avec les résultats généraux des sciences. Le rationalisme chrétien peut à son tour prendre des directions différentes suivant qu'il montre plus ou moins de réceptivité pour l'idée chrétienne et pour la puissance des faits en religion. Il est hors d'état de trouver une pierre de touche infaillible pour découvrir ce qui est définitivement d'accord avec la raison ou ce qui la contredit, parce qu'une telle appréciation dé-

pend de la conscience scientifique dans chaque moment donné. Il trouve aussi son contrepoids dans l'autorité qu'exerce naturellement sur lui le contenu inépuisable de la littérature biblique.

En dépit de ces graves difficultés et de ces hésitations inévitables, les droits d'une théologie à la fois rationnelle et chrétienne ne sauraient être niés. Elle a sa raison d'être dans le besoin d'embrasser tous les domaines de la pensée dans une seule et même conception. Il n'y a qu'un moyen d'en finir avec les prétentions de la théologie rationnelle. Il faut soutenir hardiment la valeur normative de tout le contenu biblique et de ces portions qui ont été fixées par les symboles; il faut comprendre l'autorité de l'Ecriture et des confessions de foi de manière à tenir en échec toute tentative de libre recherche. Une théologie qui se tient par principe dans de pareilles limites n'agit pas d'une manière absolument irrationnelle; il y a en effet des époques où des raisons pratiques l'ont contrainte de prendre cette attitude. Mais elle se laisse enchaîner par une série de déterminations, et elle se refuse le droit de présenter la doctrine chrétienne sous des formes nouvelles répondant à de nouveaux besoins scientifiques. L'inspiration et l'autorité des confessions de foi ont satisfait et satisfont encore aujourd'hui les besoins pratiques de l'autorité. La théologie scientifique, dans l'acception nouvelle du terme, ne saurait leur être soumise : une de ses plus précieuses conquêtes consiste à s'être élevée au-dessus de ces règles-là. C'est à ce signe qu'on reconnaît depuis un siècle son développement plein de vie, malgré les épreuves, les changements qu'elle a subis, les oppositions qu'elle a rencontrées.

Le rationalisme du XVIII[e] siècle s'est montré incontestablement étroit et borné, mais cela n'implique nullement qu'il ait été défectueux à tous égards et qu'il doive être répudié. Nous n'entendons pas lui faire là un simple compliment qu'on ne peut refuser à aucune tendance théologique en signalant sa valeur relative. Cette déclaration implique une solution dogmatique qui dépend de deux points. Maintient-on d'une part la doctrine de l'incarnation de Dieu, et partant la divinité de Christ

dans l'acception seule logique de ce dogme, et d'autre part la corruption innée de la nature humaine? Il faut alors nécessairement regarder le rationalisme comme une déviation de la foi chrétienne, quelle que soit d'ailleurs la valeur de son principe scientifique. Celui qui part au contraire d'une notion dynamique de la révélation parfaite de Dieu et de ses rapports avec le monde par Jésus-Christ, et du fait de la domination du péché et du besoin de rédemption qui en découle, celui-là doit considérer le rationalisme d'un tout autre œil. Il doit sans doute continuer de lutter avec lui et franchir ses étroites limites; cependant il n'a nul besoin de le répudier; il est encore moins appelé à faire grand cas des conceptions qui l'accompagnent ordinairement et de ses dispositions religieuses; mais il ne saurait lui contester plus longtemps ses droits, au point de vue à la fois théologique et chrétien.

Semler donna le branle au grand mouvement qui devait aboutir à la transformation de la théologie du XVI[e] siècle. Esprit plus vif et étendu que profond et ferme, il ne trace pas un large sillon; mais, se portant avec une ardeur extrême sur divers sujets, il ébranle tout sans arriver jamais à un résultat définitif. D'une puissance de travail illimitée, il prend plaisir, dans cette guerre de partisans qu'il fait autour des forteresses de l'orthodoxie, à se plonger dans les plus vastes recherches. Mais s'il est un admirateur enthousiaste de l'érudition, qu'il serait disposé à déclarer toute-puissante, Semler est impropre aux travaux de la science proprement dite. Aussi est-ce avec raison qu'on le distingue des rationalistes systématiques qui firent leur apparition déjà de son temps. A certains égards il les dépasse et anticipe certains résultats auxquels ils n'arriveront que plus tard à la suite d'un travail long et pénible, à d'autres il reste loin derrière eux. En mettant tous les dogmes sur le même pied, dès qu'ils servent au but de la religion chrétienne, il se rapproche du déisme, tandis que sa piété personnelle incontestable le ramène vers les éléments positifs et le contraint de répudier les conséquences radicales qu'on voudrait tirer de ses principes. Il ne réussit jamais à ramener à l'unité d'une

tendance supérieure et unique les nombreux efforts auxquels il se livre. Peut-être ne sentait-il pas le besoin de cette concentration qui n'était nécessaire ni dans sa position ni pour son genre d'activité. Des milliers d'étincelles s'échappent de Semler, dit Tholuck. Seulement elles se dispersent au loin dans toutes les directions, trouvant partout un aliment sans que ses idées nouvelles rencontrent en lui le précieux appui qu'offre toujours une personnalité de premier ordre. Tout cela démontre de la façon la plus concluante que la théologie avait grand besoin de passer par le creuset de la critique.

Ernesti, esprit conservateur qui voyait probablement plus loin qu'il ne le laissa paraître, fit valoir en exégèse, d'une manière un peu trop exclusive, les droits de l'interprétation grammaticale et historique. Ceux qui le suivirent déclarèrent par cela même vouloir faire de l'exégèse indépendamment de toute préoccupation dogmatique. Les théologiens qui reçurent leur impulsion de Semler se sentirent portés vers certaines idées nouvelles recommandées par la critique et devant rompre le charme des autorités traditionnelles. Tandis que Semler se préoccupe surtout des *résultats*, Ernesti porte son attention sur la *méthode*.

La première conséquence du mouvement des esprits fut de détrôner la dogmatique qui avait longtemps tenu le sceptre. En face d'un horizon religieux plus étendu et des assauts de la critique, les hommes qui s'occupaient encore de théologie systématique furent mis en demeure de résister aux attaques de l'esprit nouveau ou de lui faire des concessions. Le célèbre orientaliste Michaelis (Jean-David), Heilmann et Walch se rangent à la première alternative, tout en battant en retraite sur le terrain de la théologie biblique ; tandis que Seiler, Carpzow et Sartorius vont jusqu'à défendre l'ancienne dogmatique ecclésiastique, en la modifiant, il est vrai, beaucoup plus profondément qu'ils ne paraissent s'en douter. Tout en conservant l'ancien point de vue, Dœderlein entre dans la voie des concessions, en présentant une dogmatique accommodée aux besoins du temps. A mesure qu'il devint plus puissant, le rationalisme se montra exigeant à l'égard de ces hommes sages et intelligents

qui travaillaient à ménager une transition entre l'ancien point de vue et les nouveaux besoins de l'époque. Aussi les conservateurs comme Morus et Reinhard furent-ils contraints de recourir à la polémique et de réagir contre la tendance nouvelle. Il faut choisir ; il n'y a de vraiment conséquent que les rationalistes et les supranaturalistes. La raison ne peut rien admettre qui lui soit contraire, mais elle ne doit pas exclure de la révélation tout ce qu'elle ne comprend pas parfaitement. En face d'un rationalisme qui ne veut rien apprendre de la révélation, Reinhard a le droit d'insister sur la nécessité de la promulgation biblique et de la base historique du salut. Storr, plus perspicace que le prédicateur Reinhard, formule dans toute sa rigueur le supranaturalisme biblique qui, au moyen d'un procédé de décalque, prétend tirer toute la dogmatique de la Bible seule, considérée comme un code religieux. Le christianisme est une doctrine surnaturelle et révélée qui présente des vérités suprasensibles et inaccessibles à la raison; par conséquent il faut puiser uniquement dans la Bible pour en faire l'exposition et la preuve. En insistant exclusivement sur l'autorité de l'Ecriture, ce supranaturalisme oblige les rationalistes à soumettre les documents de la révélation à une critique toujours plus sévère.

Zacharie et Suskind essayèrent d'exposer la théologie biblique dont le système de Storr avait vivement fait sentir le besoin. L'intérêt pour les questions religieuses porta des laïques à publier des dogmatiques populaires et des ouvrages d'apologétique, tandis que Herder et Lessing se faisaient remarquer comme théologiens parmi les écrivains classiques de l'Allemagne.

Le lien qui réunissait les éléments divers du système orthodoxe était brisé sans retour. Le rationalisme avait hérité de l'ancienne théologie sa tendance intellectualiste, qui consiste à mettre l'accent sur l'élément de la connaissance en religion ; le supranaturalisme avait conservé le culte des faits et insisté sur les éléments spécifiquement chrétiens avec ou sans des emprunts faits au piétisme.

Plusieurs écrivains, théologiens ou critiques (Tœllner, Bahrdt,

Teller et Eberhard, Gruner et Lœffler, Henke et Eckermann) systématisent plus ou moins les tendances qui se font jour de toutes parts. Le rationalisme conserve encore les cadres de la théologie dogmatique, mais le caractère intérieur et réel du système est complétement changé. Le rationalisme a maintenu fidèlement la foi au Dieu vivant et à son intervention dans les choses de ce monde qui avaient été affaiblies par l'esprit du déisme et par le XVIIIe siècle allemand. Quand il s'agit d'exposer la foi en Dieu, ses attributs, on ne peut méconnaître le sérieux, la fidélité et une certaine vivacité de la pensée. La Providence est présentée comme rationnellement et moralement nécessaire : elle forme la base générale de la religion, sur laquelle on voit s'élever la révélation, institution spéciale, abondamment bénie. Son but est de procurer une pleine et entière sûreté, une vigueur tout à fait satisfaisante à cette aspiration, inhérente à la nature rationnelle, soit de connaître Dieu, soit de lui ressembler. Jésus-Christ a atteint ce double but par ses enseignements et par ses exemples. Sa mort a fourni la preuve de la vérité de son œuvre ; elle a fondé d'une manière victorieuse et définitive l'alliance de l'amour fraternel et de la confiance salutaire en Dieu. La doctrine de Jésus est un vrai trésor de sagesse et de piété ; elle est en même temps la norme pour apprécier la doctrine apostolique. Ces enseignements de Jésus donnent aux vérités rationnelles leur plus belle confirmation ; elles offrent à l'activité morale le plus puissant mobile. Tous les théologiens rationalistes sont d'accord pour maintenir la valeur intellectuelle et morale de la religion chrétienne. Ce dernier élément est néanmoins sacrifié sous bien des rapports. Comme l'orthodoxie, qui avait vu dans la foi quelque chose de trop exclusivement intellectuel, le rationalisme voit dans la religion une science. Aussi le but principal de la révélation est-il de fixer, de présenter, sous une forme objective, cette connaissance religieuse inhérente à la raison humaine. Il n'est pas question de fonder les vérités religieuses sur une base historique, ni de les déduire d'une conscience religieuse plus profonde. On n'a jamais expressément renoncé aux idées évangéliques de nouvelle naissance, de grâce et de rédemption, mais elles pâlissent et tombent dans l'oubli. Il

est en effet indubitable que ces idées ont, au début du christianisme et dans les époques suivantes, joué un si grand rôle, qu'aujourd'hui le plus important est d'insister sur la consciencieuse observation de la justice prescrite par l'Evangile et sur l'espérance de la vie éternelle. Le christianisme est appelé non pas à relever et à rétablir, mais à perfectionner et à compléter. Comme il n'y a pas de péché à surmonter pour atteindre ce but, le besoin des idées chrétiennes ne se fait pas sentir ; on ne se doute pas de ce qui a fait de l'Evangile une puissance appelée à renouveler la vie. Les doctrines chrétiennes sont juxta posées, mais non déduites les unes des autres. On ne se borne pas, ce qui était nécessaire, à adoucir les anciennes antithèses du péché, et de la grâce, on les fait disparaître. Le défaut principal du rationalisme, c'est de nous présenter ainsi une conception informe, lâche, trop souvent accompagnée d'une idée assez triviale de la vie.

Quant aux principales doctrines ecclésiastiques sur lesquelles porte la critique, on y voit le produit d'influences étrangères ou du moins ne faisant pas partie de l'essence même de l'Evangile. La théorie de la Trinité vient du platonisme ; celle du péché originel, d'Augustin ; certaines idées eschatologiques s'expliquent par une influence persistante du judaïsme. Le défaut capital de tout le rationalisme, antérieurement à Kant, c'est le moralisme ou le pélagianisme religieux.

II

La dogmatique des écoles philosophiques.

1. *Le Kantisme.* — La révolution théologique a commencé en soumettant les matériaux bibliques à un examen nouveau et plus attentif. Dans cette première phase, la philologie, appelée à rendre d'importants services, joua tout naturellement le premier rôle. Mais en débutant ainsi par l'examen des détails, dont elle réussit à se débarrasser aisément, sous prétexte qu'ils

n'étaient que des idées temporaires, étroites et locales, la critique se trouva bientôt en face d'idées religieuses fort générales. Ici la philologie n'était plus compétente : l'intervention de la philosophie devenait indispensable.

Au fond, c'était toujours la critique qui dominait, en se bornant à changer d'allié; après avoir fait invasion dans le domaine de la théologie elle se disposait à envahir celui de la philosophie. Ne se contentant plus de l'accord superficiel statué par l'école de Wolf entre la foi et la raison, on se met à examiner les titres des deux puissances qui ont signé au protocole. Cette philosophie et ce christianisme, qui sont censés d'accord, sont-ils eux-mêmes authentiques? Et cette vertu tant vantée par la philosophie populaire est-elle bien digne de son nom? Le criticisme envahit ainsi tous les domaines; il s'agit pour lui de découvrir un principe moral plus sévère et d'examiner si la raison qui prétend juger de tout ne doit pas s'imposer à elle-même des limites.

Le résultat des travaux de Kant fut de détrôner la raison théorique au profit de la raison pratique. D'une part il répudie le dogmatisme de la raison pour ne maintenir que ses droits critiques; d'autre part il constitue un moralisme qui prétend ne s'approprier les vérités religieuses que parce qu'elles sont morales. Au fait, sous le nom de *Religion dans les limites de la raison pure*, c'est une morale rationnelle que le sage de Kœnigsberg nous expose. Toutefois la morale doit aboutir à la religion ; elle ne peut manquer de s'élever jusqu'à l'idée d'un législateur moral dont la volonté doit être le but suprême et de la création et de l'homme, ce qui lui permet de rendre finalement heureux celui qui atteint la dignité morale convenable. Voilà par quel bout il est permis de pénétrer dans le domaine du christianisme, de s'en approprier en toute liberté les idées les plus importantes, sans se demander d'ailleurs si elles se justifient au point de vue théologique comme au point de vue moral.

On est agréablement surpris d'entendre proclamer que le problème moral est le point de départ du christianisme, en face de tant de philosophes populaires qui n'avaient su en tirer que quelques aphorismes sur les choses divines et humaines.

De quelque façon qu'on veuille l'expliquer, il est constant que le péché perd les hommes ; il implique dans la nature humaine la présence d'un principe mauvais dont la révélation veut nous guérir radicalement.

Kant ne s'attache pas à reconstruire philosophiquement la doctrine ecclésiastique du péché originel, mais il en développe une analogue. Au point de vue de la raison, on ne saurait trouver l'origine du péché, parce qu'il coïncide entièrement avec le problème de la liberté ; mais au point de vue du temps on peut le dériver d'une chute. Quant à son essence, le péché doit nécessairement porter le caractère de toute trangression particulière et concrète, c'est-à-dire il doit être libre et imputable. Mais considéré comme originel, il ressemble à un fait intelligible qui embrasse en lui la somme des culpabilités humaines. C'est seulement ainsi qu'on peut réussir à accorder l'idée de la liberté de choix et l'admission, dans un certain sens, d'une disposition native. Il est avant tout indispensable de ne pas se faire illusion, mais d'appeler la chose par son vrai nom, de la constater sans crainte : l'homme possède bien la déplorable disposition à faire prédominer ses mauvais penchants sur la loi morale.

C'est donc un pélagianisme approfondi que Kant enseigne ; il maintient en effet le principe de la liberté tout en échappant à l'étroitesse ordinaire du pélagianisme vulgaire, pour admettre un fait, le péché général et une puissance mauvaise. C'est toujours le péché qu'il cherche dans le péché ; il veut le saisir dans toute sa réalité comme disposition morale qui s'impose de fait. Kant se rend compte de toute l'importance morale du péché. On lui a reproché à cet égard de s'être beaucoup trop rapproché de la conception orthodoxe, et on a voulu voir dans ce fait une influence de son âge avancé. A ce mauvais principe inné en l'homme, la doctrine chrétienne oppose la puissance du bien incarnée dans une personne. L'intelligence et la raison ne sauraient résister au mal ; il ne faut rien moins qu'un principe moral. L'humanité tout entière est, à la vérité, appelée à combattre le mal, mais nous ne pouvons nous représenter cet idéal d'une humanité agréable à Dieu que comme

une personnalité. Grâce à cette personnalité, le bon principe n'est pas seulement présent, mais actif, mais victorieux des plus grandes difficultés. C'est ainsi qu'on arrive à l'idée d'un fils de Dieu ayant existé avant son apparition terrestre, dans lequel Dieu a aimé le monde, et au moyen duquel il a donné aux hommes le pouvoir de devenir enfants de Dieu. La réalité d'un pareil type réside, indépendamment de toute expérience, dans la raison législatrice. Du moment où cette personnalité idéale a fait historiquement son apparition, ainsi que l'Evangile nous enseigne à le croire en présentant Jésus comme le saint de Dieu, l'antique opposition se trouve vaincue; cette personnalité est, quant aux dispositions, un parfait représentant de la justice et un moyen de nous élever nous-mêmes à cette hauteur morale, si nous consentons à la suivre.

Reste à savoir comment cette transition s'accomplit? comment la lutte contre le mal peut-elle se terminer victorieusement chez nous? Encore ici Kant s'empare de quelques doctrines chrétiennes qu'il présente comme servant à envelopper certaines vérités morales. Chez le pécheur lui-même, la difficulté de s'élever jusqu'à la justice est extrême. En aucun temps il ne peut répondre aux exigences de la loi; il peut bien avoir la volonté de faire le bien, mais elle demeure constamment faible et hésitante; pour nous garantir l'espérance de la vie éternelle, il faudrait qu'elle fût persistante et qu'elle allât sans cesse en progressant. Et puis, chaque homme, au début de son existence, n'a-t-il pas trouvé eu lui la disposition au mal? Il ne peut se débarrasser de cette culpabilité primitive; même après avoir changé de cœur, il ne peut faire que les anciens péchés n'aient pas été commis. Il faut donc l'intervention d'un fait nouveau qui sépare le second état du premier par une espèce de compensation, d'expiation. L'homme est bien toujours sous le coup de la sentence céleste, mais il ne serait pas conforme à la justice divine de l'exécuter soit avant, soit après l'amélioration intervenue qui, du moins en intention et virtuellement, a assuré le triomphe du bon principe. L'expiation doit donc s'accomplir au moment même où s'effectue le changement de dispositions. Voici comment la chose se

passe. L'homme qui se réforme, en rompant avec le mal, fait un sacrifice douloureux dans l'intérêt du bien ; il prend sur lui de grandes souffrances, tout autant de choses qui, au fond, auraient dû tomber sur le vieil homme comme châtiment de ses péchés. C'est ainsi que nous arrivons à l'idée de la satisfaction. Il y a cependant une différence notable : la doctrine chrétienne présente le fils de Dieu comme celui duquel procède la force pour s'élever à une justice nouvelle. Christ est la personnification de la vie nouvelle, née de la mort de l'ancienne. Pour tous ceux qui croient, il prend sur lui leur culpabilité, il satisfait à la justice divine par ses souffrances, et comme leur avocat il leur assure l'espérance de pouvoir apparaître justifiés devant le juge suprême, par sa mort soufferte une fois pour toutes. La justification se fonde sur la satisfaction ; elle prend la forme d'une sentence miséricordieuse de pardon, et cela se conçoit sans peine : restant toujours au-dessous de l'idéal qui n'est réalisé en nous que d'intention et d'une manière fort approximative, nous n'avons droit à rien ; c'est par grâce que nous obtenons tout.

Le kantisme enseigne qu'une foi révélée, reposant sur le respect d'une Ecriture sainte, est indispensable à la communauté religieuse ; mais comme si l'idéalisme moral se sentait mal à l'aise sur ce terrain. il a hâte de l'abandonner. A la rigueur, en effet, la religion n'exige qu'une conduite morale irréprochable, tout ce qu'elle présente de plus n'a pas de valeur en soi, mais uniquement par rapport au but final et suprême. L'homme, il est vrai, par suite d'une faiblesse particulière à sa nature, ne s'en tient pas exclusivement à cette norme morale : il y ajoute des prescriptions et des ordonnances pour le culte qui doivent s'appuyer sur la Bible et sur la tradition ; tandis qu'il devrait s'en tenir à la simple religion rationnelle, il se forme une religion ecclésiastique. Le mal étant inévitable, que doit faire le philosophe? Il s'élèvera du degré inférieur au supérieur, en d'autres termes, il interprétera la foi ecclésiastique à la lumière de la foi morale. C'est ainsi que Kant arrive à sa fameuse exégèse morale de la sainte Ecriture.

Reste à savoir comment le criticisme distinguera entre la

vraie et la fausse religion. Le rationalisme de Kant se maintient dans les limites de l'intelligence humaine ; au lieu donc de nier, comme le naturisme, la possibilité de la rédemption, il y voit une méthode divine d'introduire la vraie religion. Il consent bien à ce que, dans la religion chrétienne, il y ait un élément positif à côté de l'élément naturel, mais à condition que les deux poursuivent le même but et que le premier soit subordonné au second. Dès l'instant, en effet, où un article quelconque de la foi historique ou ecclésiastique serait une condition du bon plaisir divin, nous retomberions dans le culte des ordonnances et des préceptes qui engendre l'exaltation religieuse et les mômeries. L'homme se fabrique alors arbitrairement son Dieu et son culte ; il se fait de l'observation des ordonnances créées par lui-même des devoirs primant le premier de tous, qui consiste en une conduite morale irréprochable. L'unique remède pour échapper au mécanisme religieux et aux travers de la prêtrise, c'est de n'admettre pour unique juge dans les choses de la foi qu'une bonne conscience, ou un jugement moral qui se juge lui-même.

Kant, qui avait débuté par des dispositions conciliantes, finit ainsi par une polémique vive et même amère. On ne peut refuser à son livre sur la religion un esprit vraiment réformateur. Prenant dignement place parmi les partis en présence, le philosophe s'oppose aussi bien aux libres penseurs et aux naturistes qu'aux orthodoxes étroits et aux piétistes. Son point de vue est un rationalisme qui reconnaît la haute valeur d'une révélation. Son idéal religieux est plus relevé, plus saisissant que celui du XVIII[e] siècle allemand qui tout en parlant sans cesse de morale, dépouillait la religion chrétienne de tout idéal moral. Kant ne veut pas comme ses prédécesseurs réduire le christianisme à l'élément purement rationnel, mais à l'élément moral. Sous ce rapport, il a exercé une influence des plus bienfaisantes ; la raison pratique a plus d'une fois travaillé dans l'intérêt du christianisme.

Il ne faut cependant pas se faire d'illusion. Bien des circonstances ont affaibli cette alliance du kantisme avec l'église et la théologie. D'abord la paix ne peut se signer que sur le terrain

pratique et moral. La révélation n'est qu'une simple possibilité incontestable qui ne manquera pas d'être contestée dès que la raison cessera de proclamer son incompétence dans le domaine suprasensible. En second lieu, la religion est dépouillée de sa haute dignité et de son indépendance. Elle est bien nécessaire, mais seulement pour venir au secours de l'impératif catégorique qui ne saurait rester seul, pour que le devoir moral puisse être aussi envisagé comme prescription divine.

La religion ne peut ainsi renoncer à son rôle de faculté spéciale de l'esprit humain pour descendre au rang de simple auxiliaire de la morale, et tout cela encore en vertu d'une faiblesse de l'humanité qui ne sait pas s'établir sur les hauteurs du moralisme pur et simple. L'homme religieux se sent élevé au-dessus des barrières naturelles de l'existence; la vie illimitée de l'esprit est ouverte à sa vue. D'après Kant, en dernière analyse, il n'y a pas d'autre vrai Dieu que la conscience; la religion consiste à se soumettre à la loi morale; elle ne nous introduit plus dans la communion avec Dieu.

Cette erreur capitale est riche en conséquences. Pour Kant, le christianisme est à la fois naturel et révélé; il est en même temps une religion morale et rationnelle et une religion positive. Mais les éléments moraux et rationnels sont seuls éternels et permanents; tous les autres sont transitoires. Les conséquences auxquelles Kant aboutit seraient irréprochables dès qu'on serait obligé de lui concéder sa notion de la religion. Du moment où la religion ne se distinguerait plus de la morale que d'une manière formelle; dès l'instant où elle cesserait de s'occuper de ce que Dieu a fait pour l'homme ou dans l'homme pour n'être plus qu'un auxiliaire de la morale, chargé d'amener les hommes à faire leur devoir, elle serait de fait détrônée : une prescription quelconque n'apparaîtrait plus que comme une intervention inconvenante, l'invasion d'une sphère dans laquelle la religion n'a rien à voir. Mais dès le moment où la religion a pour mission, non-seulement d'amener l'accomplissement du devoir, mais d'établir la communion avec Dieu, tout change d'aspect. Elle est appelée à fournir les preuves de ces événements historiques au moyen desquels la communion avec Dieu a été

établie ; ce n'est plus alors par faiblesse humaine qu'on est amené à s'approprier spirituellement les effets de cette action divine ; cette assimilation constitue la vie même de la religion ; si elle ne contemplait pas les grandes œuvres de Dieu, dans la nature et dans l'histoire, la religion serait privée de tout élan, d'enthousiasme et de vie. Il est bien vrai que ces éléments historiques et positifs demeurent toujours contestables, mais la tentative de Kant de les réduire à des éléments moraux vagues, indéterminés, est une abstraction inadmissible. Ajoutons que Kant, en distinguant entre le vrai culte divin et les mômeries consistant en statuts, préceptes et cérémonies, n'a pas suffisamment rendu justice au protestantisme. Ce n'est pas de la raison pure que Kant a appris cette distinction capitale, mais bien de la raison protestante. Car si trop souvent en pratique les églises de la réformation on fait dépendre le salut de l'orthodoxie dans la fórmule intellectuelle, on a toujours insisté sur le but religieux à atteindre, au moyen d'une science pratique et non par des cérémonies et des observances.

Il est humiliant pour l'esprit humain d'être obligé de reconnaître qu'il est forcé d'exagérer ses plus pures intentions pour qu'elles produisent de l'effet. Il y a quelque chose de vraiment grandiose dans le sérieux moral de Kant ; il a été l'apôtre d'une foi morale qui devait servir à expliquer et à faire apprécier la valeur de la foi positive. Malheureusement sa notion de la religion, qui prétend être la seule vraie, est à son tour tellement raide et légale, qu'elle ne lui permet pas de jeter un regard jusque dans les profondeurs de la vie religieuse.

Deux théologiens, Tieftrunk et Charles Louis Nitzsch, cherchèrent à sauvegarder les vérités principales du christianisme, en se rattachant au point de vue philosophique de Kant. Ils représentent la tendance positive parmi les kantiens. J. W. Schmid et Ammon sont des rationalistes plus prononcés : avec eux la tendance critique reprend le dessus.

Pendant que la théologie se transformait sous l'influence de Kant, la philosophie poursuivait sa marche en avant. Jacobi essaya de mettre des bornes au criticisme ; par des moyens nouveaux il prétendit arriver à la certitude non pas seulement

dans la sphère morale et pratique, mais dans le domaine théorique et suprasensible. Nous ne connaissons pas d'une manière immédiate uniquement le devoir, mais aussi Dieu, le Dieu personnel dont notre âme a besoin ; son existence est aussi immédiatement certaine que celle du vrai, du bon, du beau. Jacobi arriva par cette voie-là à un christianisme mystique qu'il distingue du christianisme historique.

Bien loin de prétendre contenir le criticisme, Fichte le pousse à ses dernières conséquences. Son idéalisme subjectif n'admet pas que l'homme puisse sortir de lui-même : notre science ne se meut que dans les limites de nos idées subjectives. Au fait nous n'y perdons rien. Notre conscience est en effet l'unique siége du savoir ; c'est exclusivement dans la pensée que l'être devient réel et vrai. Nous ne réussirons jamais à penser quelque chose de réel en dehors de nous, tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il est en nous, tel qu'il nous apparaît.

Fichte est athée; il rejette la notion de Dieu comme substance particulière. Mais il n'est pas conduit là par l'impiété ; son athéisme est une conséquence de son point de vue philosophique. Le moi étant à ses yeux le principe absolu, il ne pouvait l'expliquer au moyen d'aucune puissance qui aurait dominé sur lui. Fichte craignait aussi que l'idée d'un Dieu personnel n'impliquât une substance corporelle et limitée.

De ce côté-là donc tout accès au terrain religieux est décidément fermé. Fichte veut cependant l'atteindre par la philosophie pratique, exactement comme Kant. Il y a un fait mystérieux : bien que le monde ne soit que le reflet de notre propre nature, il agit incontestablement sur nous comme objet donné extérieurement. Quant à nous, nous devons voir dans son ordre moral une vérité objective de la raison, et apprendre à connaître, à croire que dans le monde sensible, il y a quelque chose de suprasensible, de divin.

Fichte ne tarda pas à reconnaître que cet idéalisme subjectif se chargeait lui-même de se réfuter. Tout ce qui se présente devant le miroir de la conscience n'est qu'un produit de la libre activité du moi. Mais la conscience est engagée dans

les liens de sa propre nature : il faut alors qu'elle reconnaisse comme *existant en elle-même* des limites dont elle nie l'existence en dehors d'elle. Malgré son courage et son admirable énergie, Fichte, qui ne croyait qu'à la science, n'a pu se dispenser de payer tribut à l'humaine faiblesse ; il a reçu du monde extérieur des impressions tellement fortes et décisives que son indépendance scientifique absolue a dû entrer en composition.

Il n'a pas développé comme Kant une philosophie de la religion complète et systématique : il s'est borné à présenter quelques matériaux. Dans sa *Critique de toute révélation*, il ne dépasse guère le point de vue de Kant. Dans sa morale en exposant la liberté absolue du moi autonome, il s'élève au-dessus de la roideur légale du kantisme ; il réclame l'amour de la liberté ; il pousse à l'enthousiasme moral et demande qu'on rompe toutes les attaches charnelles. A ces divers égards, sa doctrine se rapproche du point de vue évangélique. Dans son *Instruction sur la vie heureuse*, il expose l'idée chrétienne telle qu'elle se trouve dans l'évangile selon Saint-Jean. Christ a révélé la parfaite union de la nature humaine et de la nature divine. Cette union est sans doute différente de celle qu'entend l'auteur du quatrième évangile ; néanmoins il importe de remarquer que Fichte voit dans le christianisme un fait religieux après avoir commencé par n'y voir qu'un fait moral. Dans son système de morale le moi était présenté comme absolument indépendant ; maintenant il doit renoncer à son autonomie en faveur d'un principe autre et universel. La personne de Christ apparait aussi sous un aspect religieux : il n'est plus simplement l'idéal moral, comme dit Kant, mais la révélation du divin dans la conscience. En somme, l'influence de Fichte se fit beaucoup moins sentir sur la théologie que sur les théologiens, qui furent vivement impressionnés par cette personnalité mâle et vigoureuse. Aussi n'y eut-il pas d'écrit théologique relevant de lui.

Il en fut autrement de la tendance de Jacobi telle qu'elle fut développée par Fries, qui la rattacha au kantisme. Les divisions n'étaient pas moins grandes dans le camp de la philoso-

phie que dans celui de la théologie. Pour ressaisir la vérité suprasensible, on avait fait tour à tour appel à la conscience et à la raison pratique (Kant), à la spéculation scientifique (Fichte); à la science immédiate, au sentiment et à la foi (Jacobi). Fries ne se contente pas de substituer un profond sentiment de Dieu à toute démonstration scientifique; il veut conquérir pour la théologie une place organique parmi les moyens scientifiques de connaître. La question de savoir si quelque chose d'objectif correspond à notre pensée subjective est écartée. C'est le doute qui a soulevé ce problème difficile; que la raison ait confiance en elle-même pour substituer ses propres convictions aux preuves. Au lieu de mettre en lutte la raison et l'entendement, il faut les amener à reconnaître leur droits respectifs. Il y a une connaissance immédiate de la raison, non à titre d'idées innées, mais comme vérité immanente de la raison, dont on arrive à avoir conscience par la déduction et la réflexion. Suivant qu'on nie ou qu'on admet ce fait on conteste ou on reconnaît l'essence même de la raison. Elle a ceci de particulier qu'elle s'élève jusqu'au tout et à l'unité, tandis que l'entendement ne s'élève jamais plus haut que la sphère du limité, du multiple et de l'imparfait. C'est de la raison que procède la foi à l'être qui se trouve sous tous les phénomènes, la foi au monde suprasensible, où l'esprit réfléchi contemple l'immortalité, la liberté, Dieu. Le monde idéal et le monde réel ont beau sembler se séparer, ils ne doivent ni ne peuvent demeurer étrangers l'un à l'autre. Dans tout ce qui est fini, en effet, on retrouve des traits du vrai, du beau et du sublime, qui nous indiquent assez clairement, qu'il faut remonter jusqu'à la patrie suprasensible de toute perfection. C'est la religion qui est appelée à suivre ces lignes qui doivent faire remonter vers le monde supérieur.

Pendant cette période de grand développement philosophique, Stäudlin et J. C. Ch. Schmidt représentent la tendance éclectique en dogmatique.

2. *La dogmatique spéculative.* — La spéculation allemande moderne prétend, en modifiant seulement le point de vue général de la religion, satisfaire les besoins particuliers de la théologie, signaler ses fautes et réparer ses négligences.

Le moi, dit Schelling, peut continuer à s'affirmer comme principe de toutes choses, mais il ne saurait rester à tout jamais en lui-même; l'activité constitue en effet son existence. Quand il se déploie intérieurement, lorsque dans toute pensée et dans tout savoir il se pose comme objet pour lui-même, il se meut conformément aux lois de l'espace et du temps. Mais ce fait l'oblige déjà à sortir de ses étroites limites. En effet, cette union du temps et de l'espace, cette expansion et cette concentration qui accompagnent son activité spirituelle se trouvent aussi dans tout mouvement de la vie de la nature.

Le sujet actif fait une nouvelle découverte. Il s'aperçoit que ce quelque chose, que par un acte de volonté il évoque des profondeurs de son moi, débute par être autre que l'objet qui veut et qui sait et par se présenter à lui comme une objectivité, tout en ayant néanmoins les mêmes racines que le moi. Être et savoir se séparent donc l'un de l'autre pour finir par se réunir ; au fond la pensée et celui qui pense sont identiques. Cette faculté de faire surgir la dualité de cette base commune pour la réduire ensuite constitue l'essence propre de l'homme.

Mais voici qui est plus surprenant encore : ce n'est pas là un fait particulier à l'homme ; qu'il ait seulement le courage d'appliquer les lois de l'objectivité et de la subjectivité, avec l'indifférence et l'identité qu'elles impliquent, au monde en dehors de lui, il reconnaîtra aussitôt qu'il en est de même dans tous les domaines ; le même rapport fondamental règne partout entre les choses ; le monde se rapproche de lui, devient transparent à ses yeux. Voici l'unique différence entre lui et le monde. Nulle part, comme dans l'homme, la vérité idéale n'éclate dans tout son jour pour s'élever à la hauteur d'une science, d'un fait conscient, d'un jugement réfléchi. L'homme lui-même est nature, parce qu'il est mouvement : mais ce même déploiement, cette transition de la possibilité à la réalité, de la virtua-

lité à l'actualité, ce procès s'effectue dans toutes les autres choses vivantes. Le réel, le corporel vient le premier, l'idéal se montre ensuite. Le mur de séparation qu'on avait élevé entre le moi et la nature est donc bien décidément tombé; ils se retrouvent l'un dans l'autre. Nous voilà sur le seuil mystérieux de la philosophie de la nature. Il s'agit de classer les phénomènes vivants de la nature et ceux de l'esprit; de part et d'autre nous aurons des degrés portant le même nom; nous établirons un parallélisme parfait, d'une part entre la force de la nature qui débute par être obscure pour devenir toujours plus claire et plus spirituelle, et d'autre part entre l'activité de l'âme qui, débutant par être instinctive et inconsciente, s'élève peu à peu jusqu'aux idées et à la science. La nature fait éclater dans tout son jour l'antithèse de la matière et de la lumière; elles servent de point de départ à une série de forces toujours supérieures qui s'élèvent jusqu'aux formes les plus élevées de l'organisation. Ce même procès se reproduit parallèlement dans le domaine de l'esprit et de l'âme.

Jusqu'à présent, la philosophie de Schelling produit une impression tout à fait étrange. Non contente de réjouir et d'élever, elle humilie. L'homme descend des hauteurs où il planait tout fier de son isolement; il n'est plus l'unique fin de l'univers, le seul en possession de l'intelligence dans la création entière. La philosophie de la nature possède la *même dignité* que celle de l'esprit; étroitement unies l'une à l'autre, elles ne sont plus que deux parties d'un même tout. L'homme est sans contredit la plus belle fleur de la vie de la nature, mais il en est un membre vivant, il a des devoirs à remplir envers elle; la création l'a en effet choisi pour être l'interprète de sa vie mystérieuse. Il ne doit pas se vanter d'être seul en possession de l'esprit, de l'intelligence; celle-ci l'entoure de toutes parts, et au milieu de toutes les transformations naturelles, elle ne cesse de donner des marques toujours plus reconnaissables de sa présence.

Mais si l'homme est un instant humilié par le système de Schelling, il ne tarde pas à reprendre sa revanche. Le moi de Fichte élevait déjà des prétentions à l'absolu; celui de Schel-

ling est loin d'y renoncer. L'absolu lui-même, ou le moi du monde, a son analogue dans le moi humain; il n'est que la réalisation du même plan sur une échelle infiniment plus grande; ce n'est qu'en obéissant aux mêmes règles, aux mêmes lois que le moi humain, qu'il peut exposer, déployer les incommensurables richesses qu'il contient. Voici donc ce qui arrive. On a le droit en spéculation de ne reconnaître aucun absolu, aucun divin, ou aussi de le construire d'après le plan que nous trouvons dans le monde fini, dans la psychologie humaine. En d'autres termes, l'absolu s'unit au tout qui constitue l'univers et à son mouvement successif.

Il n'existe pas d'être vrai sans devenir, sans activité; le principe du monde devient lui-même nul et mort si, en admettant un acte créateur, nous le plaçons en dehors de l'univers. En effet, dès le commencement, il n'a cessé d'agir dans ce tout comme puissance primitive, comme force créatrice immanente. Si nous appelons ce principe Dieu, ce nom ne saurait nous faire franchir les limites des grands phénomènes du monde; il nous introduit au contraire au sein de ses rapports les plus grandioses. Comment obtenons-nous le tout? En plaçant aussi Dieu dans l'univers et non en dehors. Et comment obtenons-nous Dieu? En voyant dans l'univers une activité infinie qui le révèle à nos yeux. Le monde en effet, en s'élevant des limites primitives de la matière jusqu'à la lumière, concourt à la naissance de l'absolu; ce principe de vie inhérent à l'univers se démène comme âme inconsciente dans les diverses pulsations de la nature, pour arriver enfin, chez l'homme, à la pleine et entière conscience de lui-même. Le point suprême auquel l'esprit puisse s'élever, c'est la contemplation de cette sainte unité qui nous montre Dieu inséparable de la nature, ou cet autre qui consiste à voir, dans l'esprit humain, en quelque sorte l'observatoire du haut duquel il lui est permis de se contempler lui-même.

On voit la haute position qui est assignée à l'homme dans l'univers. S'il a été placé sur le même pied que la nature, il est largement dédommagé de cet abaissement apparent. C'est en lui seul que trouve sa solution cette antithèse de l'objectivité et

de la subjectivité qui se manifeste dans tous les domaines, si bien que l'esprit général de l'univers s'objective en sa personne, et devient en lui raison consciente, se connaissant elle-même. Que peut-on imaginer de plus grand pour la nature humaine quand on a dit qu'elle concourt à faire l'absolu et à lui donner une expression adéquate de son idée ? Mais cette haute position assignée à l'homme a aussi son fâcheux côté. Sans doute, le divin, en pénétrant dans l'humanité et dans sa conscience, se saisit bien lui-même dans les diverses personnalités. Mais ce n'est nullement pour s'y fixer d'une manière définitive. Dans ce dernier cas, en effet, il deviendrait quelque chose de persistant, de limité ; la conception générale demande au contraire que, dans les éternelles évolutions de l'absolu, la vie personnelle, individuelle, soit un instant posée et affirmée, mais pour faire bientôt retour au général, à l'absolu. Le moi absolu est donc sacrifié ; et si d'une part il s'élève aussi haut que possible, s'il pénètre dans les hautes sphères de la divinité, l'individu humain doit nécessairement renoncer à lui-même, et à une durée illimitée. Celui qui peut s'élever assez haut pour contempler l'identité de l'esprit et de la nature, participe à la vie éternelle, bien que, comme individu, il devienne la proie de la mort.

Il n'y a qu'une ombre au tableau ; la nature morale de l'homme est entièrement sacrifiée. Schelling a voulu obvier à ce grand inconvénient dans son célèbre *Traité sur la liberté*, qui a fait entrer sa philosophie dans une phase nouvelle. Les principes demeurent les mêmes, la méthode dialectique est conservée. Le tableau de l'ensemble acquiert toutefois plus de relief par l'introduction d'un élément dualiste ; la différence infinie qui sépare Dieu des choses ressort beaucoup mieux.

Dieu n'est pas, il devient. Ce qui précède son existence actuelle c'est son propre principe encore obscur. Il en est de lui comme de toute existence qui a derrière elle une base naturelle incompréhensible. On croit assister à un phénomène naturel quand on voit Schelling décrire comment surgit, dans le principe divin, le besoin de s'engendrer lui-même. Cette impulsion, grosse de désir, est la première agitation de l'existence divine. Cette impul-

sion produit en Dieu lui-même une réflexion intérieure, au moyen de laquelle il se contemple lui-même comme dans un antitype. Tout cela implique un second acte de la réalisation de Dieu. La représentation réflective correspond à l'entendement. Celui-ci attirant alors à lui la parole primitive du désir, ils s'unissent et se pénètrent pour constituer une volonté toute puissante qui crée librement. Nous obtenons ainsi deux principes à la fois séparables et inséparables : ils se retrouvent dans toute existence ; mais c'est en Dieu seul qu'ils forment une harmonie inaltérable. Par un certain côté, les choses, en tant que distinctes de Dieu, ont leurs racines seulement dans le principe obscur, antérieur au Dieu actuel ; elles obéissent à une impulsion et à un instinct ; elles manifestent la volonté propre qui caractérise les créatures ; elles font effort pour s'élever des plus grandes profondeurs du centre jusqu'à la lumière de l'entendement et pour produire la volonté universelle. Chez l'homme, nous trouvons à la fois le principe ténébreux dans toute sa puissance, et toute l'intensité de la lumière : les profondeurs des abîmes et les hauteurs des cieux ; les deux centres se rencontrent en lui. A titre de créature, l'homme porte en lui un certain principe d'indépendance relative, mais quand il est transfiguré en lumière, on voit apparaître chez lui l'esprit comme principe supérieur.

Qu'arriverait-il si la clarté et les ténèbres, l'esprit et la nature étaient unis chez l'homme d'une façon aussi indissoluble que chez Dieu ? Toute distinction deviendrait impossible et l'esprit de Dieu ne se révélerait pas comme esprit. La possibilité du bien et du mal réside justement dans la possibilité d'un désaccord en face de cette unité indissoluble. Le mal consiste en ce que les deux puissances changent leur position naturelle. La volonté naturelle du principe, au lieu de demeurer paisiblement dans son centre, s'en échappe et se porte violemment à la circonférence. Il met ainsi fin à son accord avec la volonté universelle, accord sur lequel repose l'équilibre intérieur des créatures. Or, cette nue possibilité devient inévitablement une réalité. En effet, l'élément créé et l'élément universel étant réunis chez l'homme, il se trouve en lui une double source de mouvement.

Il est donc inévitable qu'il sorte une fois ou l'autre de cette indécision primitive, sans cela il resterait dans la création quelque chose de vague, d'indécis, de problématique. Dieu ne peut faire autrement que de laisser libre carrière à la liberté du principe, afin que, par ce moyen, la volonté de l'esprit et de l'amour soit manifestée. L'amour ne saurait se réaliser sans discorde ; l'unité ne peut montrer toute sa force que quand l'unité du principe a été préalablement rompue.

On le voit, la liberté humaine n'a plus son unique garantie dans l'immanence divine. La créature possède, en face de l'absolu, une certaine liberté relative. Dieu et la créature ne se meuvent plus l'un dans l'autre, l'un avec l'autre, mais aussi l'un contre l'autre. La conception morale de la vie gagne en vérité ; la notion de Dieu devient plus saisissable ; le Dieu de Schelling est en effet quelque chose de plus réel que celui des idéalistes abstraits qui le subtilisent au point de ne plus voir en lui que l'ordre moral.

Le *Traité sur la liberté* a un autre avantage. Comme les *Leçons sur les études académiques*, il présente l'esquisse d'une construction historique du christianisme. Le cours de l'histoire déroule à nos yeux la naissance graduelle de l'esprit, et les grandes époques de l'histoire servent à son épanouissement. Tout le procès s'accomplit en trois grandes périodes : celle de la nature, celle du hasard, celle de la providence. Au début, Dieu se meut dans l'histoire uniquement d'une manière conforme à sa nature ; il permet au principe premier de se mouvoir en toute indépendance. Au commencement nous avons une période de sainte indécision ; ensuite les puissances naturelles se placent sur le trône soit sous la forme d'une toute-puissance effrayante, soit sous les traits de formes humaines belles et captivantes. C'est le mal lui-même qui entend se réaliser dans ces puissances ; mais ne pouvant rompre avec une diversité et une variété qui rappellent le chaos, il demeure hors d'état de s'élever jusqu'à l'unité ; il finit par retomber dans le sein de l'abîme d'où il est sorti.

Mais l'ancien monde s'ensevelit avec sa beauté séductrice et sa sombre fatalité ; l'esprit de bonté s'approchait ; il provoqua

encore une fois l'opposition dans toute sa force, jusqu'à l'apparition de Christ, du fils en forme humaine, pour rétablir à nouveau les rapports de la création avec Dieu sur le meilleur pied. Une personne est absolument indispensable pour sauver des personnes; il fallait que Dieu devînt homme pour que l'homme retournât à Dieu. Le dogme chrétien exprime donc bien le point culminant de l'histoire du monde.

Le fait de l'incarnation rend le salut, la guérison possible. Vient ensuite la fondation d'un nouveau royaume qui inonde de forces nouvelles le monde épuisé de vie et qui permet à Dieu d'agir comme esprit.

Schelling prétend sauvegarder ainsi le point de vue moral que Kant a fait prévaloir en religion. Le christianisme devient un fait historique au sens le plus élevé du mot; et, par suite de l'universalité de son idée, on ne peut se rendre compte de son essence qu'en expliquant l'histoire entière d'une manière religieuse. Avec le christianisme, le divin a cessé de se produire sous des formes naturelles; l'Évangile est le mystère révélé; il manifeste, au moyen des phénomènes historiques, le monde idéal et la vérité, au lieu de le laisser encore deviner et pressentir dans les secrets de la nature. L'ancien monde représente le côté naturel de l'histoire; son idée religieuse exprime, au moyen de symboles, une présence de l'infini dans le fini; l'idée religieuse du monde nouveau ne peut au contraire être rendue objective qu'au moyen de l'action; de sorte que tout élément symbolique appartient à l'individualité. Cela nous explique pourquoi le monde nouveau a débuté en prenant une attitude hostile à l'égard de la nature: mais l'abîme doit être comblé par la force morale; une réconciliation prend la place d'une identité inconsciente ou de l'hostilité. La vie nouvelle commence par le fait que le vrai infini fait son entrée dans le fini, non pas en vue de le diviniser, mais pour le sacrifier à Dieu en sa personne et le réconcilier par ce moyen. L'idée de la réconciliation du fini avec l'infini au moyen de la naissance de celui-ci dans le fini est donc l'idée fondamentale du christianisme. Elle a pour corollaire inévitable le dogme de la trinité.

Voilà comment Schelling, partant du moi, arrive à l'absolu en

traversant toutes les régions de l'histoire et en exploitant dans l'intérêt de son système les opinions isolées des personnalités les plus marquantes. Il emprunte à son époque une façon de concevoir la nature aussi spirituelle qu'attrayante. La philosophie de la nature est à la fois le centre et le point faible de tout le système. La simple justice demandait que la connaissance philosophique de la nature, si fort méconnue par Fichte, prît largement sa revanche. L'interprétation que Schelling donne de la nature a, aujourd'hui encore, quelque chose de fort attrayant; il rend la nature transparente; il lui reconnaît ses droits, non pas parce qu'elle sert de moyen pour la réalisation de certaines fins, mais parce qu'elle est vivante, parce qu'elle expose un des caractères de la perfection rationnelle. A la conception extérieure et téléologique succède la conception dynamique qui assigne pour but général au monde de manifester l'esprit. La possibilité d'établir une comparaison entre la philosophie de la nature et celle de l'esprit, les intéressants rapports entre les deux sphères dont il peut être fait application à l'histoire, tout cela doit être considéré comme un point précieux du système de Schelling.

Reste l'idée de l'identité. C'est là le tour de force, le coup d'état de la spéculation. Il fait dire son dernier mot au principe de l'immanence; il oblige l'absolu à se mouvoir dans des vêtements empruntés à la nature. Pour le monde fini, il n'y a pas de catégories plus élevées que celles de la vie et du développement actif; on en fait ici l'application la plus large à tous les rapports. Le fini n'est pas éloigné de l'absolu, au contraire, il doit se développer et prendre une part illimitée à l'absolu.

Mais le philosophe ne s'en tient pas à cette immanence relative; il ne connaît pas d'idée qui puisse échapper à la nécessité d'une genèse: toutes sont forcées de passer de la simple virtualité, où elles ne sont que comme principes, à l'actualité qui constitue leur existence. L'absolu lui-même est tenu de suivre la même marche et d'arriver à se saisir lui-même à travers l'univers entier. Il est bien vrai que l'absolu, dans sa plus haute puissance, est reconnu comme raison consciente et liberté; il atteint par ce moyen le point culminant qui l'élève

au-dessus de toutes les créatures et le fait entrer en pleine jouissance de tout ce qui est impliqué dans l'idée de Dieu. Mais ce n'est que par la voie de la naissance et du développement que l'absolu arrive à cette dignité de Dieu. Dès le début il est donc soumis à la loi fondamentale de l'univers, pour n'échapper à son joug que peu à peu. Chacun sait ce que la spéculation nouvelle a su tirer de cette méthode. Unissant hardiment les notions *absolu* et *procès*, elle a cru trouver dans le mot *procès absolu* l'expression parfaitement adéquate de ce qu'on peut concevoir de plus relevé. L'esprit s'habitue aisément à cette formule, mais ce n'est pas à dire qu'il y voie un moyen heureux de rendre l'idée de la plus haute perfection.

Le christianisme ne s'effarouche pas autant que quelques personnes le disent à l'idée d'une immanence du divin dans la création ; il a besoin d'un Dieu vivant dans le monde et dans l'histoire ; la Bible elle-même le met sur cette voie. D'autre part, il ne peut absolument pas se contenter d'un Dieu nature, se réalisant dans le cours de l'histoire et qui n'arrive à atteindre l'existence, l'essence absolue qu'en déployant toute son activité. Le nom chrétien de Dieu doit avoir toujours la même signification, la même portée ; la notion de Dieu doit nécessairement exprimer déjà le même sens au point de départ qu'au point d'arrivée. Il n'est pas de spéculation qui puisse suppléer à ce manque de transcendance.

Il en est tout autrement dans le système de Schelling. Le tableau qu'il fait du monde se présente sous des couleurs contraires, suivant qu'on regarde en avant ou en arrière. D'une part on nous promet la complète réalisation de Dieu et de l'esprit, de l'autre l'accès à la lumière demeure fermé ; nous aboutissons à un principe obscur qui ne ressemble pas trop mal au Bythos des gnostiques. Dieu commence par n'être qu'un penchant, une propension ; la nature chez lui possède la priorité, et non pas l'esprit qui vient s'ajouter plus tard comme un second Eon. Avant donc de se distinguer, Dieu et le monde reposent dans le même sein ; et il est interdit à la religion de pénétrer au delà de cette nécessité pour chercher encore la lumière et la liberté.

A cette contradiction fondamentale vient se joindre une difficulté du même genre. Le mal serait arrivé à l'existence à la suite d'une interversion des rôles qui, du centre, aurait fait la circonférence. Jusqu'ici tout est bien. Mais nous ne saurions accorder que pour désigner l'élément central en l'homme on ne puisse pas trouver de mot plus relevé que celui-ci : principe naturel obscur qui deviendrait le mal en passant du centre à la circonférence, pour exercer de là une activité particulière et anormale. En effet, le mal se trouve expliqué d'une manière exclusivement intérieure ; on lui assigne une position fondamentale, métaphysique. C'est ici qu'on se sépare lorsqu'il faut rendre compte du mal. Quant à nous, nous nous prononçons pour ceux qui admettent tout au contraire que le mal est provenu de l'invasion de la circonférence dans le centre, du virtuel et des penchants dans le siége de l'activité. Ce n'est pas le mal qui produit le péché, c'est le péché qui engendre le mal, et si on veut admettre Satan, il faut dire qu'il est lui-même un pécheur endurci, permanent.

La doctrine de Schelling ne mérite pas d'être appelée une philosophie de la religion dans le sens propre du mot. C'est plutôt une construction du monde et de l'histoire dans laquelle la religion trouve aussi ses intérêts satisfaits et ses représentations reproduites. Jamais Schelling n'aborde le problème religieux par excellence : comment le fini a-t-il été posé par l'absolu ? Le réel est présenté comme déchu par le simple fait qu'il est réel ; il ne reçoit pas son existence de l'absolu ; il la reçoit par le fait de son éloignement et de sa chute ; l'antithèse morale se confond avec l'opposition ontologique : nous n'examinons pas le problème en lui-même. Mais nous maintenons qu'il faut s'adresser à la religion pour savoir comment elle envisage et le rapport du fini avec l'absolu et l'idée de chute. Par suite en effet de sa tendance morale, la religion a une manière de considérer les choses autre que celle qui est ici introduite sans examen. Nous nous trouvons sur le terrain de la religion, sans qu'elle soit appelée à faire prévaloir la manière de considérer les choses qui lui est naturelle. On répondra peut-être que cela tient à toute la tendance spéculative, et que, pour

elle, tout est de la philosophie religieuse. Schelling prétend résoudre tous les problèmes qui se rapportent à la connaissance, sans en excepter la connaissance religieuse ; il présente la chute comme l'origine du fini, afin que la religion puisse aussi s'intéresser au principe de la chute morale immédiatement rattachée à l'autre. Reste à savoir si la religion peut consentir à ce qu'on fasse ainsi ses propres affaires sans avoir son mot à dire. Passe encore s'il s'agissait des gnostiques ou de quelques pères grecs ! Mais au point de vue protestant, la religion n'a pas à s'expliquer sur la question de savoir comment le réel est sorti de l'absolu ; il lui suffit de reconnaître que le second est cause du premier. Elle ne peut non plus se laisser imposer l'idée de chute morale par cette méthode, de crainte de voir s'y mêler quelque élément étranger. La question du péché et de son origine est pour la religion un problème exclusivement moral. La solution se rattache, il est vrai, à la question sur l'origine des êtres en général, mais sans y être déjà impliquée. Le point de vue religieux est arbitrairement ou trop étendu ou trop rétréci. Et si la mission de la philosophie de la religion l'appelle à déterminer, en tout premier lieu, la nature et le point de vue spécial de la religion et de la philosophie avant de songer à les réunir en leur assignant un objet commun, Schelling ne s'en est pas acquitté. La religion est-elle remplacée et supplantée, ou bien secourue, assistée par la philosophie de la religion ? C'est là ce qu'il est impossible de tirer au clair.

Mais, dira-t-on sans doute, ce sont là des objections empruntées aux questions de forme et de méthode. Ce qui importe, c'est le fond. Il est incontestable que le contenu de la philosophie de Schelling a des intentions, un esprit religieux ; aussi s'est-il toujours montré plus favorable à la révélation ; la chute, l'expiation, l'incarnation que l'école de Kant repoussait, ont été proclamées par Schelling. Bien loin de s'en scandaliser, il les a tenues pour indispensables ; il y a même vu les critères décisifs d'une complète manifestation de Dieu dans le monde. C'est là ce qu'il y a certainement de plus remarquable dans cette spéculation et ce qui explique l'influence qu'elle a exercée. On peut dire que Schelling a transformé la philosophie de la

religion en une dogmatique historico-métaphysique. Mais la construction dogmatique eût-elle résisté aux attaques de la critique, ce qui n'est pas le cas, on pourrait se demander si cette restauration de la doctrine orthodoxe serait une compensation suffisante pour remplacer une notion exacte de Dieu ?

Nul n'acceptera la pénible alternative d'avoir à choisir entre Schelling et Kant ; mais s'il fallait absolument le faire, nous n'hésiterions pas à nous prononcer pour ce dernier. C'est que le criticisme sauvegarde l'essence morale et religieuse du christianisme ; il laisse la porte ouverte à une transformation de la dogmatique, tandis que, chez Schelling, l'idée chrétienne n'est pas accusée dans son essence ; il se borne à toucher à quelques points culminants. Schelling débute par fixer les deux notions nature et monde des idées, pour passer ensuite à Jésus-Christ. Dès qu'il est arrivé aux grandes catégories indispensables de fini et d'infini, il prononce la parole sacramentelle : « L'idée fondamentale du christianisme est nécessairement celle de Dieu devenu homme, Christ comme point culminant et terme du monde païen. » — Mais non, l'idée de Dieu devenu homme n'est pas l'idée première et primitive du christianisme. Et, en fût-il ainsi, comme le prétendent les orthodoxes, vous ne seriez pas encore près de vous entendre. Il faudrait en effet que cette notion fût dérivée exclusivement d'une nécessité religieuse et morale. Quant à l'idée de la domination de l'infini sur le fini dont les philosophes ont besoin, elle ne saurait être qu'un reflet accessoire de l'idée religieuse pouvant servir à une explication générale du monde et de son développement. Les catégories du fini et de l'infini ne sauraient amener à Christ.

Du reste, Schelling ne nous cache pas que son philosophème de l'incarnation doit être entendu autrement que le dogme ecclésiastique traditionnel. L'incarnation ne saurait en effet être conçue empiriquement comme l'entendent les théologiens ; Dieu n'a pas pris la nature humaine dans un moment déterminé de la durée ; il s'agit ici d'une incarnation de toute éternité ; le fils de Dieu, né de toute éternité du Père de toutes choses, n'est autre que le monde fini, tel que Dieu l'a de tout temps contemplé. Christ, comme individualité isolée, devient très com-

préhensible, mais il n'en est pas moins celui chez qui Dieu est devenu pour la première fois objectif; personne avant lui n'a manifesté en même degré l'infini, et voilà pourquoi il était absolument nécessaire de voir en Jésus un personnage symbolique et de lui reconnaître une haute portée.

On le voit, l'idée biblique du logos est prise dans un sens beaucoup plus étendu. La personne de Jésus-Christ, bien qu'il soit possible d'en rendre parfaitement compte, n'en devient pas moins l'organe d'un principe divin, le révélateur de la divinité comme personne ne l'a jamais été. Qui ne voit que l'expression *incarnation de Dieu* est prise dans un sens équivoque? Elle implique d'une part les plus hautes prétentions dogmatiques et de l'autre elle n'est qu'un symbole. Circonstance des plus fâcheuses, les orthodoxes et les critiques ont un droit égal de tirer à eux cette formule spéculative. Ce fait a donné lieu aux malentendus et aux divergences les plus graves.

Il en est de même de la réconciliation du fini par la naissance de Dieu lui-même dans le fini. La religion chrétienne enseigne la réconciliation de l'homme pécheur et la cessation d'une hostilité survenue dans le temps; toutefois cette hostilité est provoquée non par le fait même de l'existence du fini, mais par une faute et par la liberté. Il est fort possible que la conception philosophique générale ait été provoquée par la doctrine chrétienne; mais ce n'est pas à dire qu'elle soit pour cela autorisée à supplanter celle-ci et à se présenter elle-même comme l'expression immédiate d'une vérité religieuse et morale. Schelling renonce volontairement à appuyer ses assertions sur des déclarations bibliques, celles-ci par contre ne doivent nullement faire règle. Le lecteur se rappelle un mot qui a été beaucoup reproché à Schelling. A l'entendre, l'idée chrétienne ne devrait pas être cherchée dans ces livres « qui pour la valeur religieuse ne peuvent être comparés, même de fort loin, à tant d'autres écrits sacrés, anciens ou modernes, et particulièrement à ceux des Indous. » Si nous en jugeons par cette déclaration, Schelling, du moins à cette date, n'aurait eu aucune idée de ce qui constitue la valeur religieuse d'un livre. Le protestantisme a beaucoup d'obligations aux temps modernes qui ont su tirer tant

d'idées spéculatives de livres d'ailleurs si pauvres en contenu. Ce même protestantisme doit également s'entendre dire qu'il est particulariste, ce qui doit signifier que le catholicisme aurait fait la part plus belle à l'universalisme du christianisme. En outre, la morale de l'Evangile n'aurait eu rien de particulièrement remarquable ; il ne peut avoir sa raison d'être dans quelques maximes morales.

En face de ces assertions, il suffit de demander, dans l'intérêt du christianisme et du protestantisme, si l'Evangile a transformé le monde au nom de l'incarnation de l'absolu et de l'infini, engagé dans l'évolution devant aboutir au fini, ou bien peut-être par la puissance inhérente aux doctrines de la repentance et de la conversion? Car, enfin, c'est de son esprit et du but en vue duquel elle a lieu que cette incarnation de l'absolu pour devenir homme tire sa haute signification : elle ne saurait être considérée du même œil que des idées du même genre dans le sein des populations étrangères au christianisme. Les missionnaires chrétiens dans l'Inde, nous dit Schelling, s'imaginent annoncer quelque chose d'inouï aux naturels en leur disant que Dieu est devenu homme en Christ, tandis que les Indous leur répondent froidement que ce n'est là rien de bien merveilleux, que le même phénomène se repète chez eux constamment.— Mais il ne résulte nullement de ce fait que les missionnaires aient moins bien compris leur propre religion que les Indous. Car ce qui confère à l'incarnation de Christ son caractère absolu, ce n'est nullement la circonstance que deux natures différentes se sont réunies en sa personne ; mais le fait que les idées créatrices, de grâce divine et de conversion se sont réalisées dans une individualité humaine.

C'est assez dire ce qui nous fait repousser cette spéculation. Elle ne cesse de confondre le monde de la nature et celui de la morale. Sans contredit les deux sphères peuvent s'éclairer l'une l'autre ; elles offrent plus d'un terme de comparaison, mais il n'en demeure pas moins certain qu'elles doivent être séparées, si on ne veut nuire à la vérité morale de la religion.

Tout cela ne nous empêche pas de reconnaître la valeur de la philosophie de Schelling, même pour la dogmatique. Il a

rendu surtout service en favorisant une intelligence plus approfondie de l'histoire. Le service a été d'autant plus précieux que l'ancienne théologie, privée d'un sens historique quelque peu général, se renfermait dans un pragmatisme extérieur qui se perdait dans les premiers détails tombant sous la main. En dépit des écarts auxquels il a donné lieu. l'universalisme historique inauguré par Schelling demeure une vérité précieuse et vivante. Il contemple le monde et l'humanité dans leurs plus larges proportions ; il explique leur marche, non pas au moyen de l'enchaînement empirique des circonstances, mais au moyen des rapports entre les grandes puissances qui les déterminent. La nature et l'esprit se partagent cette domination. La première apparition est la religion de la nature. Elle ne peut admettre l'élémenté levé et intellectuel que sous forme symbolique et mystérieuse; la seconde, au contraire, relègue la nature à l'arrière plan ; elle est complétement morale et enseigne à connaître Dieu dans l'histoire. Christ se trouve placé entre deux mondes; il inaugure le règne de l'activité morale et vraiment divine. On ne peut comprendre ni les rapports des religions entre elles, ni les époques de l'histoire sans être préalablement venu à Christ, auquel aboutit tout le monde antique ; et on ne peut comprendre Jésus-Christ sans reconnaître en lui un fait révélateur. Rappelons-nous bien que Kant avait présenté la révélation comme une possibilité qui ne pouvait être contestée au point de vue de la raison pure ; la théologie devait en faire usage dans un esprit rationnel et moral, et plusieurs d'entre les plus faibles kantiens avaient préféré renoncer à Christ pour échapper par là à plusieurs doctrines difficiles. Schelling a coupé court à toutes les abstractions en faisant appel à une vérité de fait qui ne pouvait être contestée. Il n'était plus nécessaire de s'en tenir dans ces matières à la simple catégorie de la possibilité, alors que la philosophie elle-même, acceptant l'ensemble des faits chrétiens, avait déclaré que sans Jésus-Christ l'humanité ne pouvait former un tout.

Les différences entre le naturel et le surnaturel ne sont pas accusées par Schelling; la force de l'idée anime les faits et les élève par cela même au-dessus du cours ordinaire du monde.

D'autre part l'idée oblige à s'élever plus haut que la réalité empirique, pour aller vivre dans ce qui ne nous a été conservé que sous forme légendaire.

Les controverses sur l'élément mythique suivirent leur cours en théologie. Mais ces études ne pouvaient gagner en importance que s'il était reconnu qu'il ne s'agissait pas de savoir si un fait s'était passé ou non, car le mythe est ou l'écho ou l'annonce anticipée d'une vérité historique. Schelling a plus que personne contribué à faire prévaloir ce point de vue. A cela se rattache son interprétation plus profonde, beaucoup trop profonde même, des antiques mythologies. Nous n'avons à lui emprunter aucun principe théologique déterminé; nous nous bornons à le désigner comme le représentant d'une conception de l'histoire de laquelle la théologie avait passablement à apprendre.

Schelling, dans son second système, nous a donné non pas le complément de son ancien point de vue, mais sa caricature et son exagération. Nous voulons parler de sa construction philosophico-historique de la révélation. Ceux qui s'occupent des religions antérieures au christianisme lui auront plus d'obligation pour l'art avec lequel il cherche à ramener à une loi unique tous les phénomènes de l'antique mythologie, que les théologiens pour sa tentative d'expliquer le royaume de Dieu. Le souffle de gnosticisme qu'on remarquait dans le premier système a tout envahi dans le second: les phénomènes du monde entier deviennent une histoire divino-humaine qui se poursuit jusque dans le monde à venir. Seulement les hardies combinaisons des premiers ouvrages de Schelling, qui rappelaient l'éclair du génie, ont été remplacées par une perspicacité ergoteuse sans cesse occupée à tout construire. Tout le drame du monde se déroule entre des événements qui se passent très haut ou très bas; mais nos régions terrestres, dans lesquelles nous vivons, et qui constituent la sphère humaine et religieuse, sont d'un vide désespérant: on ne nous place pas en contact avec les forces vives qui animent le christianisme. Si cette philosophie-là nous était transmise depuis les premiers siècles de l'Eglise, nous mettrions beaucoup d'ardeur à l'étudier; nous admirerions et son archi-

tectonique et son esprit pur comme nous faisons pour les systèmes de Valentin et de Basilides. Dans notre siècle l'impression est mélangée: cette philosophie nous produit l'effet d'être un débris de cette στοιχεῖα του χοσμου et toutefois elle porte tous les caractères d'une science moderne.

Schelling n'a pas laissé échapper l'occasion d'exprimer son peu d'estime de ces docteurs qui, réduisant tout leur savoir à la philologie et à l'exégèse, transforment la théologie en une science purement profane. En rejetant le kantisme, il rompit avec les théologiens vulgaires qui se rattachaient à lui, et, sans former une école théologique, il exerça de l'influence sur quelques hommes qui, différant des premiers, voulaient restaurer les formules de l'ancienne dogmatique. Nous arrivons à un moment où la théologie régnante est agitée par l'invasion d'éléments nouveaux. La réaction qui commence s'accuse de deux manières : on part de la religion et de la piété pour rajeunir la théologie, ou bien, prenant son point d'appui dans une idée et dans une science absolues, on prétend arriver à une théologie supérieure. Daub, professeur à Heidelberg, fut le représentant de cette tendance. Mais il se tint trop à l'écart des solutions théologiques qu'il critiquait tout en se gardant bien d'en proposer de nouvelles. Aussi n'exerça-t-il que fort peu d'influence. Il suivit d'assez près Schelling dans ses évolutions diverses. Schwarz (Frédéric-Henri-Christian), collègue du précédent, fut aussi influencé par Schelling, mais il se borna à établir qu'il ne saurait y avoir de vraie culture en dehors du christianisme. Ses travaux dogmatiques proprement dits sont sans importance Tels sont les dogmaticiens de l'époque de Kant et de Schelling. Les premiers sont plus nombreux, plus connus, plus populaires. Ceux qui relèvent de Schelling, moins nombreux ou isolés, protestent avec un certain dédain contre l'esprit de l'époque. Les deux écoles forment un chaînon important du développement historique. L'école de Kant a plus fait pour l'avancement des études théologiques, parce qu'elle n'a jamais abandonné l'instrument de la critique. Pour ce qui est de la méthode, les deux écoles rentrent dans le rationalisme, car elles présentent, conformément aux principes scientifiques, le contenu religieux

comme rationnel, même lorsqu'il contient des éléments surnaturels. Ce que Schelling répudie du rationalisme vulgaire, ce n'est pas le principe rationnel, mais l'empirisme terre à terre et le manque d'intelligence pour les idées renfermées dans les dogmes. Daub, de son côté, s'éleva contre le procédé critique qui ne permettait pas d'appliquer convenablement la raison à l'absolu. On se divise donc, tout en professant le même principe rationnel. Le rationalisme théologique trouvait la condamnation de toute philosophie dans le fait que, ne pouvant jamais arriver à un résultat définitif, elle se voyait condamnée à détruire de ses propres mains les orgueilleux systèmes qu'elle avait construits. Mais il ne pouvait pas se vanter d'avoir lui-même placé les doctrines chrétiennes à l'abri de ces changements qui atteignent toutes les choses humaines. Il ne pouvait être prouvé que leur principe dût nécessairement conduire à des résultats définitifs, de sorte qu'il n'existait point de catéchisme rationnel que le rationalisme scientifique ou vulgaire pût présenter comme sa dernière expression.

Les rapports de ces deux dogmatiques philosophiques entre elles sont très importants. Les kantiens font prédominer le point de vue moral, sans s'attacher à comprendre historiquement le christianisme; l'école spéculative fait du dogmatisme, mais aux dépens des intérêts moraux et pratiques. Les docteurs de la première tendance courent le danger de tout réduire à des lieux communs de nature morale pour aboutir à des généralités sans base historique. Les représentants de la seconde tendance s'en prennent au contraire aux éléments particuliers et spécifiques du christianisme; ils attaquent la révélation comme fait absolu. Le cri de ralliement des premiers est Dieu et l'immortalité; les seconds ont pour mot d'ordre l'incarnation de Dieu, la révélation, la trinité. La doctrine spéculative prétend rectifier le point de vue critique, mais elle ne s'en distingue que pour s'éloigner encore plus du christianisme en offrant de graves lacunes. Plus que jamais on a le droit de poser cette question: N'y a-t-il donc rien entre les exagérations de ces deux tendances qui vont trop loin ou pas assez loin? N'y a-t-il pas une vraie position intermédiaire entre les abstractions

des premiers dépourvues de toute base historique et l'absolutisme historico-dogmatique des seconds? Ne pourrait-on pas, tout en se rattachant à la première école critique, présenter les vérités religieuses générales de manière à tenir compte de l'élément spécifiquement chrétien? Mais l'histoire a répondu à cette question. La théologie, ne se livrant complétement ni à l'une ni à l'autre de ces deux tendances, se mit elle-même en état de se frayer la voie que nous avons indiquée, et de la suivre.

III

Schleiermacher et son époque.

Si on en croyait D. Strauss, il n'y aurait pas, depuis l'invasion des barbares, de plus beau siècle que le XVIIIe siècle, qui prendrait rang d'abord après le XVIe. Après la rechute et la stagnation du XVIIe siècle, le XVIIIe aurait vigoureusement repris l'œuvre du XVIe et l'aurait presque menée à bonne fin. A la réformation aurait succédé l'âge des lumières ; la foi aurait cédé le pas à la pensée et à la conscience ; au lieu de chrétiens nous aurions des hommes ; les sujets auraient fait place aux citoyens. Le XIXe siècle est entré dans ce bel héritage, mais il aurait été difficile de se montrer plus ingrat qu'il ne l'a fait à l'égard du légataire. Le dédain du XVIIIe siècle a été à la mode presque jusque vers le milieu du nôtre.

Les deux siècles ne peuvent décidément pas être mis en opposition de cette façon-là. Il est inexact que le XVIIIe siècle ait renié la foi, plus faux encore que le XVIe siècle ait renoncé à la science et à la conscience. Le XIXe siècle ne mérite nullement le reproche d'ingratitude pour ne pas avoir accepté sans contrôle toutes les idées du XVIIIe comme autant de fruits mûrs dont il n'y avait plus qu'à jouir.

Il n'en demeure pas moins certain qu'il est plus difficile de caractériser notre époque que celles qui l'ont précédée. Loin d'être plus pauvre que le XVIIIe siècle, le nôtre est au contraire

plus riche, moins étroit et exclusif. En revanche, il est plus agité ; la confusion et l'antagonisme n'ont cessé d'aller en augmentant. Sans interrompre aucun des travaux commencés, notre siècle a su ajouter de nouveaux problèmes à ceux qui lui étaient légués ; au milieu de difficultés plus grandes que par le passé, il a bravement travaillé, en se plaçant à des points de vue nouveaux, à élaborer les matériaux les plus divers. Mais de ces tâches nombreuses que nous avons entreprises, laquelle devra être considérée comme constituant d'une manière générale la mission de notre époque ? Les travaux critiques ont été poursuivis; on a travaillé à restaurer le christianisme positif ; des tentatives ont été faites pour réunir et transformer les églises évangéliques ; tandis que les uns s'attachaient à relever la vie chrétienne, d'autres imprimaient un grand essort à la philosophie. Aucune de ces tendances n'a renoncé au droit d'être présentée comme le trait caractéristique du XIX[e] siècle. L'historien, pleinement convaincu que la religion chrétienne ne saurait périr, compte bien que de toutes ces luttes sortiront une vie et un esprit chrétien autrement bienfaisants et grandioses que tout ce que le siècle précédent à pu produire. Mais comment tout cela tournera-t-il ? Laissant la réponse à l'avenir qui seul nous donnera le vrai sens de ce qui a été déjà fait, il faut encore une fois, pour caractériser notre siècle, recourir au terme assez vague *d'époque de transition*.

Comparé à celui qui l'a précédé, le XIX[e] siècle est animé d'un esprit incontestablement plus réaliste et plus pratique. Il veut, lui aussi, la tolérance, mais il insiste pour qu'il y ait un élément positif qui offre l'occasion de l'exercer ; il réclame la liberté, mais aussi ses effets; il se prononce pour l'humanisme, à condition qu'il ne soit pas cosmopolite et abstrait, exclusivement à l'usage des hommes cultivés de toutes les nations, mais qu'il rallie les nations elles-mêmes et qu'il fasse une place aux facteurs spirituels de l'histoire; il se prononce en faveur du christianisme, pourvu qu'il ne soit plus relégué au rang de simple opinion privée vivant à côté des confessions légalement établies, mais qu'il devienne une foi abondante en fruits et entre en rapport intime avec toutes les forces vives de la société; il

veut en général l'intérêt commun, et il y est autorisé par une culture qui est devenue à un très haut degré la propriété de tous ; il y est forcé par une concurrence infiniment active. En conséquence, le sens pour l'idéal a changé ; perdant son caractère vague et indécis, l'idéal a revêtu une forme plus saisissable afin de pouvoir reposer sur l'histoire.

On ne saurait méconnaître une légère modification dans les facteurs fondamentaux de la conscience religieuse. Le XIXe siècle n'a pas identiquement la même notion de Dieu et du monde que celui qui l'a précédé. Rompant avec la conception étroite du déisme, on a tellement insisté sur l'immanence de Dieu qu'on a abouti au panthéisme. Au point du vue mathématique, il est vrai, la conception du monde n'a pas été essentiellement étendue, mais comme elle s'est enrichie ! Grâce à la spéculation, l'homme a le droit de se considérer comme le théâtre sur lequel se réalisent les fins suprêmes de l'univers ; de là est venue la tentation de faire descendre l'absolu jusque dans les évolutions du monde fini. L'immortalité personnelle et la liberté étaient des points inébranlables de la foi du XVIIIe siècle ; on n'y a pas encore renoncé aujourd'hui, mais on a commencé à se demander si l'immortalité ne serait pas une de ces vérités chrétiennes n'ayant de valeur que dans le monde fini.

Tout cela montre déjà que notre siècle ne s'est pas borné à prolonger les lignes déjà tracées par le précédent. Il a dû revoir en seconde instance toutes les pièces du procès que le XVIIIe siècle estimait avoir jugé sans retour. C'est dire assez que nou- reconnaissons les droits, la nécessité d'une réaction. Les tentatives de restauration ont été sans contredit absurdes, mais il était indispensable de réagir contre la théologie superficielle du XVIIIe siècle.

Ce qui faisait la force du rationalisme tel que nous le connaissons déjà, c'était sa critique dogmatico-historique des anciens dogmes. Mais il était faible quand il s'agissait d'apprécier ce qui se trouvait derrière les formules et que son étroitesse l'obligeait à considérer comme chose accessoire. Le rationalisme était d'une pauvreté remarquable pour tout ce qui tenait à l'intérêt religieux ; il ne soupçonnait pas la valeur religieuse de

la communauté ecclésiastique; il ignorait qu'au fond l'église obéit à une tendance éminemment morale et religieuse qui doit être distinguée des préceptes et des ordonnances. Un sens religieux plus profond, un instinct nouveau pour l'église provoquèrent des efforts ecclésiastiques nouveaux qui agirent indirectement sur les circonstances théologiques. La nouvelle naissance et la grâce, la rédemption et la sanctification, ces idées qui créent le royaume des cieux étaient tombées en discrédit. On les voit reparaître alors et avec elles Christ non plus comme simple docteur, mais comme porteur du principe chrétien lui-même, comme l'unique base historique de l'Evangile.

Le siècle dernier a conquis l'impartialité et la liberté scientifiques; la nôtre a remis en honneur le sentiment religieux et l'intérêt ecclésiastique. La mission de la théologie contemporaine est d'associer si bien ces deux tendances qu'aucune vérité religieuse ne soit perdue et que tout ce qui est reconnu comme valable dans l'un des domaines tourne aussi au profit de l'autre. Pour être théologien il faut être en même temps homme de science et homme de foi. Mais l'alliance était à peine contractée qu'on travaillait à l'exploiter en vue d'une restauration pure et simple du passé.

1° *Le rationalisme vulgaire*. Avec Bretschneider et Wegscheider, la dogmatique n'est plus qu'une simple histoire de la dogmatique. Ils se bornent à reproduire les anciennes doctrines et à les critiquer. Sauf que le centre de gravité n'est plus placé dans la doctrine du salut mais dans l'idée de Dieu, ils exposent les anciennes doctrines dans l'ordre traditionnel. Ces dogmaticiens se font en outre un point d'honneur de protester contre tout ce qui, de près ou de loin, peut sentir le panthéisme. Toute originalité fait défaut, l'intuition et l'élément positif sont entièrement sacrifiés à la critique.

Bretschneider appartient plutôt à une phase de transition qui devait aboutir au rationalisme vulgaire. Ce théologien, dont l'activité littéraire commença en 1805 pour ne se terminer qu'en 1845, eut à s'expliquer sur les sujets les plus importants avec les hommes les plus considérables de son époque, Schleiermacher, Marheineke, Strauss. Il finit, vers la fin de sa carrière,

par être poussé décidément dans le camp des rationalistes vulgaires, sans avoir jamais renoncé à son idée favorite, de réconcilier une raison éclairée et l'autorité divine. Comme dogmaticien, il n'est guère qu'un érudit et un compilateur, encore bon à consulter, mais il est dépourvu de toute originalité.

La révélation n'est que le plus haut degré auquel la culture rationnelle s'est élevée sous la direction de Dieu. Mais dans quel rapport se trouve la révélation avec les progrès d'autres sciences humaines qui se sont développées sous la direction de Dieu? Et comment se fait-il que tant de choses incompréhensibles soient procédées de cette révélation destinée à nous éclairer, s'il est vrai qu'elle ait dû mettre la raison en pleine possession de son idéal ? Pour faire cesser cette incertitude, il faut recourir à un second facteur, la communauté ecclésiastique. Toute révélation doit se rattacher à des faits, sans cela il est impossible de former une communauté religieuse. Sur les traces de Kant, Bretschneider ajoute donc un autre facteur à l'élément exclusivement intellectuel. Malheureusement la synthèse qui doit rattacher les pensées rationnelles et les garanties religieuses demeure très imparfaite; le lien de la gerbe fait défaut : on ne peut le trouver que dans une impulsion religieuse et morale appelée à servir de base. L'élément historique, que ce théologien appelle à son aide, ne lui sert qu'à fortifier de son autorité le contenu rationnel, mais il ne lui donne pas une forme ; il ne lui imprime aucune impulsion. Les faits et l'élément idéal sont simplement juxtaposés extérieurement sans entrer dans aucun rapport intime. Les deux facteurs ne sont pas ramenés à un principe commun qui permette d'apprécier la nature de la communication intellectuelle et de voir comment elle entre en rapport avec l'activité rationnelle proprement dite. La nature morale et pratique du christianisme, en tant que constituant un rapport déterminé de l'homme avec Dieu, n'est pas reconnue. Nous n'avons donc pas une image fidèle de la religion chrétienne, c'est là le défaut capital qu'on a déjà signalé dans la dogmatique de Bretschneider.

Wegscheider est le dogmaticien du rationalisme. Il se pique d'avoir été le premier rationaliste parfaitement conséquent. Il

est assez étrange que le principe scientifique qu'il représente n'ait pas trouvé d'autre expression que sa dogmatique. Cette décision caractéristique a donné à cet ouvrage, qui a eu huit éditions, une importance historique et morale qu'il tient de la personnalité de l'auteur. Foncièrement kantien Wegscheider avait d'ailleurs des connaissances philosophiques étendues. Ennemi juré de toute glose, de tout enjolivement moderne, de toute paraphrase exégétique visant à compléter le texte, il se plaisait à répéter *unde nosti ?* chaque fois qu'on faisait dire à un passage plus qu'il ne renfermait. Il vise à donner une image exacte du dogme, s'imaginant que la relation la plus exacte et la plus authentique est par cela même la plus objective, ce qui n'est le cas que quand on s'attache à faire connaître avec soin tout le milieu dans lequel une idée a pris naissance. Dans sa critique, qui n'est qu'une dialectique abstraite, il affectionne l'emploi des catégories de la logique formelle.

Wegscheider a raison quand il affirme que toutes les doctrines chrétiennes doivent plonger leurs racines dans la vie chrétienne et trouver leur raison d'être dans les besoins du royaume de Dieu. Il est moins heureux quand il prétend que la religion chrétienne, dont il exclut tout élément surnaturel et toute action immédiate de Dieu, est un fait naturel, un fruit de l'activité médiate de Dieu parce qu'alors seulement elle peut répondre aux exigences d'une connaissance rationnelle. Il insiste sur l'unité de la loi de la nature et s'élève fortement contre toute prétention à distinguer entre l'élément naturel et le surnaturel. Il n'est plus de mise, à son sens, ce supranaturalisme qui suspend les lois de la nature, rejette toute connaissance religieuse non contenue dans la Bible, et qui a pour principe d'exclure toute critique, toute appréciation rationnelle. Mais c'est là décider uniquement le côté métaphysique du problème ; c'est trancher la question sans tenir compte de tout ce qui se rattache étroitement au principe contesté.

Wegscheider ne tient pas compte de l'élément empirique et religieux auquel ses adversaires en appellent en faveur de leur thèse.

Notre théologien ne sort pas des idées courantes d'après les-

quelles le surnaturel et la nature formeraient deux sphères séparées de l'existence dont l'une violerait les lois de l'autre. La notion d'une action surnaturelle de Dieu a une portée beaucoup plus étendue que Wegscheider ne paraît s'en douter. Elle désigne aussi une activité divine dans la sphère de la nature ; elle a un sens religieux général ; elle peut en même temps être appliquée au domaine moral. Notre dogmaticien prétend avec raison que l'idée d'une religion naturelle est née de l'antithèse d'une religion positive et révélée. Mais cela ne suffit pas pour terminer le débat. La religion naturelle désigne aussi une tendance religieuse dominée par la nature, mise à son service, et à laquelle le christianisme s'oppose avec sa prétention de s'élever au-dessus de la nature et d'en triompher. En présence de tout cet ordre d'idées, le jugement de Wegscheider est insuffisant et étroit. Il tombe dans une étroitesse analogue quand il s'agit de rendre compte de la personne de Christ. Il s'occupe de la religion, et faute d'étudier la totalité de ses effets, il ne sait voir en elle que la doctrine et la morale. Il va jusqu'à déclarer la notion de communion avec Dieu inutile, sous prétexte qu'elle est trop mystique. Il repousse sans réserve le mysticisme et le piétisme, comme s'ils ne renfermaient aucun élément de vérité. Les dogmes ne sont à ses yeux que le fruit d'une raison égarée qui croit au surnaturel et d'une époque d'ignorance; il ne tient nul compte du mobile religieux qui a toujours joué son rôle.

Wegscheider ne rend justice ni à l'esprit historique ni à l'idéalisme de la religion chrétienne. On peut reconnaître les droits de la raison dans un sens profond dont il n'a pas semblé se douter; mais chez lui la saine raison est toujours présentée comme quelque chose de précis et de déterminé, sans qu'il ait justifié scientifiquement ses assertions et légitimé sa prétention à être l'expression des lois de la pensée. Wegscheider a eu deux mérites incontestables : il a impitoyablement flagellé toute prétention à une fausse profondeur; il a fait prévaloir son point de vue moral avec un sérieux irréprochable. Il relève plus du rationalisme moral que du rationalisme intellectuel.

Rœhr et les collaborateurs de la *Bibliothèque des prédicateurs* (Kritische Predigerbibliotek) avaient donné au rationalisme une

tournure superficielle et commune qui leur valut le titre de rationalistes vulgaires, nom qui est resté pour désigner l'école entière. C'est alors qu'éclata la vive controverse avec Charles Hase qui prétendait maintenir le principe rationnel tout en combattant le rationalisme de Wegscheider et de Rœhr. Tout le monde est aujourd'hui d'accord avec Hase quand il reproche à ce rationalisme « de méconnaître la valeur historique du christianisme, d'affadir la vie religieuse et d'éviter tout travail philosophique un peu sérieux. »

II. *Luttes dogmatiques — Tiers-parti.* — La controverse provoquée par Hase était une querelle de famille ; elle ne portait pas en effet sur le principe scientifique, mais simplement sur son application. Il en résulta de longues luttes entre le rationalisme et le supranaturalisme qui ne se terminèrent que vers 1835, à l'apparition de *la Vie de Jésus* de Strauss. D'une part le rationalisme fut réduit à la défensive, mais d'un autre côté on vit augmenter considérablement le nombre de ceux qui parurent combattre pour lui en se faisant les champions, non pas d'une opinion théologique déterminée, mais de la liberté scientifique et du droit d'examen. Les nuances sont assez nombreuses. Quelques-uns seulement, Tittmann et Sartorius, prétendent que le rationalisme conséquent doit aboutir à l'athéisme ou au romanisme, tandis que Rœhr le présente comme le vrai protestantisme. D'autres penseurs se tiennent sur les hauteurs de la philosophie sans descendre dans les détails du débat. Il y eut des hommes qui, tout en reconnaissant l'importance des problèmes débattus, se prononcèrent dans un sens plutôt que dans l'autre. Mais une tendance au rapprochement ne tarda pas à se faire jour. Le juste milieu, qui vise à un simple équilibre, est faux et peut être comparé au point d'indifférence. Mais il n'en est pas de même de ce tiers-parti s'élevant au-dessus des étroites limites d'une lutte traditionnelle qui ne peut aboutir. Il lui incombe de réunir les éléments faussement séparés en tenant compte de ce qui est nécessaire en fait et possible en principe.

La longueur de cette vive polémique tint la théologie en haleine ; mais elle développa dans une fâcheuse mesure l'esprit

de parti. Chacun s'en plaignit bientôt, quoiqu'il allât toujours en augmentant. Les choses allèrent si loin que, ne tenant plus compte de ces éléments de vérité et de certitude qui se trouvent dans le cœur de tout homme, on exprimait une opinion qui, avant qu'on eût eu le temps d'y réfléchir, était déjà dictée par l'influence de la fraction à laquelle on appartenait. La polémique absorbait tout ; on n'étudiait plus qu'en vue de pourfendre un rationaliste ou un supra-naturaliste. La devise favorite des hommes de parti, étroits et sans culture, *tout ou rien*, devint à la mode. Mais les hommes moins entiers qui cherchent la vérité, savent qu'on ne saurait la fabriquer à sa guise, et qu'il faut la prendre telle qu'elle est. N'eussent-ils qu'étendu l'horizon et déplacé le débat, Schleiermacher et de Wette auraient déjà des titres précieux à notre reconnaissance.

Déjà en 1811, Augusti insista beaucoup sur les idées de péché et de grâce ; il reconnut l'importance de l'élément historique ; influencé peut-être par Schelling, il présenta l'œuvre et la personne de Christ comme ayant exercé la plus universelle des influences dans l'histoire de l'humanité. On ne lui fera pas un crime, au plus fort des controverses philosophiques, d'avoir cherché à relever le courage des théologiens, en présentant la théologie comme la reine des sciences.

L'ancienne théologie ecclésiastique ne pouvait être rétablie dans toute sa rigueur qu'en se plaçant au point de vue de l'histoire ou au nom d'une méthode philosophique. Hahn suivit la première marche, Marheineke la seconde. L'œuvre de Marheineke n'est cependant pas exclusivement philosophique. Inspiré par l'étude des pères de l'Eglise, il prétend justifier sa foi scientifiquement en la réduisant à l'idée de Dieu, comme à l'objet unique de tout enseignement religieux. Le principe de la dogmatique est, d'après Marheineke, la révélation de Dieu, dans la conscience que nous avons de lui. Elle a sa norme dans la parole de Dieu et sa règle dans les formules ecclésiastiques. Ce n'est pas de lui-même que l'homme tient son idée de Dieu ; elle lui est prêtée et révélée ; c'est sur ce fait que repose toute la vérité de la révélation ; celle-ci n'est pas en effet une exposition spéciale, particulière de l'idée de religion ; elle a quelque chose

absolu. Il ne faut donc pas considérer la conscience religieuse comme la source de l'idée de Dieu, elle n'en est au contraire que le produit, le premier fruit.

Malgré certaines analogies, il y a une différence profonde entre le point de vue de Marheineke et celui de Schleiermacher. D'après le premier de ces théologiens, la conscience est sans doute considérée comme l'organe de la vérité religieuse, mais pourquoi? Uniquement parce que et en tant qu'elle porte avec elle une certaine formule, garantie par l'autorité divine, et nullement parce que la conscience religieuse s'est formée et affermie dans le sein de la communauté ecclésiastique. La conscience religieuse est dépourvue de toute liberté d'allures; on ne fait pas son histoire; on ne la suit pas dans ses déviations en la ramenant à un contenu permanent. Ce serait faire la part trop belle au subjectivisme religieux que Marheineke repousse. On ne voit donc pas la piété se développer; il ne classe pas les divers genres de foi de manière à faire ressortir ce que celle du protestantisme a de particulier. C'est ainsi qu'on chercherait en vain une foule de réflexions qui, chez Schleiermacher, sont d'une haute importance historique et critique.

L'idée de la Trinité se trouve à la base de la dogmatique et en fournit toutes les divisions. Marheineke rappelle plutôt les pères de l'église que les réformateurs et le protestantisme. Tout l'ouvrage a quelque chose d'antique; l'idée du logos y joue un rôle des plus étendus; l'anthropologie est entièrement sacrifiée à la théologie. Les raisons de l'incarnation du Fils doivent être cherchées non pas dans la nature humaine, mais dans l'essence même de Dieu. — Marheineke donna dans le travers qui consistait à reproduire l'orthodoxie traditionnelle la plus rigide au moyen des formules de la philosophie hégélienne. Le théologien, il est vrai, a le pas sur le philosophe, mais cette alliance de la spéculation et des idées dogmatiques a fait naître bien des malentendus et des illusions que la critique ne s'est pas fait faute de signaler.

Auguste Hahn, en se plaçant sur le terrain historique, avait commencé par exposer une dogmatique d'une orthodoxie tempérée et impliquant quelques réserves. Il finit par se placer au

point de vue du luthéranisme confessionnel. Désavouant alors sa largeur antérieure, il prétendit trouver l'expression adéquate de l'Evangile dans la doctrine officielle du luthéranisme qui repose sur les symboles de l'ancienne église catholique antérieurement au schisme des grecs et à la formation du romanisme. En dépit de cette assertion, qui couperait court à tout développement théologique, il se montre lui-même beaucoup moins orthodoxe traditionnel qu'il ne prétend l'être.

Schott (Henri-Auguste) fut le représentant d'un supranaturalisme biblique modéré.— Knapp (Georg-Christian) est aussi un théologien biblique. Il prétend exposer la dogmatique chrétienne telle qu'elle ressort d'une exégèse grammaticale et historique, en dehors de toute préoccupation philosophique. Tandis que Knapp représente un ancien point de vue, Steudel nous transporte en plein au milieu des préoccupations de son époque. Sa dogmatique a une tendance apologétique et biblique très prononcée ; il s'élève fortement et contre la critique et contre la philosophie hégélienne, tout en subissant dans une certaine mesure l'influence de Schleiermacher. Il proteste énergiquement contre la spéculation moderne, en déclarant qu'il faut choisir entre elle et le christianisme. Malheureusement sa conception de la révélation est exclusivement intellectualiste. Il prétend qu'on ne saurait comprendre l'Ecriture sainte sans avoir préalablement établi son autorité, tandis que c'est au contraire la connaissance au contenu et sa juste appréciation qui seule peut donner de la valeur au contenant. Le représentant de la tendance critique, Tzschirner, qui se désigne lui-même comme un rationaliste supranaturaliste, nous ramène au point de vue de l'ancien rationalisme abstrait. Le christianisme est, à ses yeux, une vérité rationnelle revêtue d'une autorité divine. L'influence de Schleiermacher est plus sensible chez Cramer, dont la dogmatique est supérieure à celle de Tzschirner. Baumgarten-Crusius voit les défauts de la théologie du dix-huitième siècle, mais sous l'influence de Schleiermacher, il se rallie à un rationalisme modifié. Il insiste sur le caractère éminemment religieux et moral de la foi.

De Wette a subi des influences fort diverses. Mais il a manqué du pouvoir de concentration suffisant qui fait qu'au lieu de

porter son attention sur diverses branches on excelle dans une seule. De Griesbach et de Paulus il a appris toutes les témérités de la critique; Herder en a fait un humaniste chrétien; il est redevable à Fries de son idéalisme religieux et esthétique. Sa pensée théologique s'est élevée et approfondie par suite de ses rapports avec Schleiermacher. Son mérite a consisté à ramener tous ces éléments hétérogènes à une conception religieuse générale.

Fries avait un système à la fois empirique, critique et spéculatif, à base anthropologique, sur lequel de Wette enta une théologie réunissant également des éléments empiriques, critiques et idéalistes. Si chez Fries un empirisme sain, commencement de toute science, doit préparer la voie pour arriver à connaître les plus hautes vérités, de même aussi en théologie une libre critique, bien loin d'éloigner de la foi, doit lui venir en aide. En philosophie comme en théologie on a conscience d'une vérité immédiate qui n'a nul besoin d'être prouvée. Dans les deux domaines, par suite des bornes imposées à l'intelligence humaine, on ne peut arriver à connaître les vérités éternelles qu'en franchissant les limites imposées à nos sciences expérimentales. La forme pour y arriver doit être l'intuition poétique ou le pressentiment de la foi. Ce que la théorie ne peut établir que d'une manière négative devient pour l'intelligence pleine de foi une une réalité positive qui lui fait franchir les limites de la simple science. C'est dans le sentiment que la religion a son foyer de vie; elle n'est pas un pis-aller, comme le veut Kant; la morale ne dépend pas de l'inflexible loi de l'impératif catégorique. Les beaux-arts ont la même base morale que la religion, eux aussi sont appelés à donner un corps aux idées spéculatives.

La révélation est sans doute donnée aux hommes du dehors, mais ils ne se l'approprient qu'au moyen du sens intérieur pour le divin. La piété tend d'elle-même à la moralité, sans admettre à côté d'elle une morale absolument indépendante, purement naturelle ou philosophique. La théologie, de son côté, ne rompt pas avec les éléments historiques et bibliques. Elle doit, d'une part, les examiner en toute liberté, en acquérir une pleine et entière conscience et débarrasser le système de toutes les sub-

tilités qui lui ont été imposées d'ailleurs; mais elle n'aurait pas rempli sa mission si, d'autre part, elle ne s'attachait à ménager, à propager l'élément vraiment religieux, en se disant bien que dans toute religion il y a nécessairement un élément mystérieux qu'il s'agit de croire et non de voir. De Wette et Schleiermacher se rencontrent ici et poursuivent le même but. Ils réclament l'un et l'autre une pleine et entière liberté d'examiner l'histoire et l'Ecriture; ils veulent rester fidèles à l'essence de la religion, qu'ils distinguent de la simple connaissance historique, de la science spéculative et de la pure démonstration objective. Ce que l'un appelle pressentiment religieux ou intuition, l'autre l'appelle expérience religieuse, conscience chrétienne. Remarquons toutefois que de Wette justifie son droit de croire par des considérations philosophiques. Schleiermacher, au contraire, présente la piété comme un fait indépendant; il la met à la base de la théologie.

Cette différence explique pourquoi de Wette est obligé de faire précéder sa dogmatique de considérations philosophico-religieuses inconnues avant lui. Toute conviction humaine s'établit au moyen de l'expérience, qui ne peut reposer sur une illusion et au moyen de l'entendement. Cette première vue naturelle des choses nous donne des concepts qui se heurtent réciproquement et se contredisent, de sorte qu'ils ne peuvent établir une réalité complète et objective de l'être. La raison ne saurait être satisfaite de ces connaissances précaires et partielles que lui fournit l'entendement: elle ne peut trouver l'unité et la nécessité de l'être, auxquelles on aspire, que dans l'idée de l'absolu ou de la divinité. La conception rationnelle, en s'élevant aux idées de Dieu, d'âme et de liberté, paraît donc rompre avec le point de vue naturel et empirique, mais elle ne saurait entièrement le méconnaître. La troisième faculté intellectuelle, la foi, le sentiment, vient à son aide, car il est dans sa nature de chercher à rattacher les deux sphères, le monde sensible et le supra-sensible. Le sentiment du croyant pressent dans le monde phénoménal une présence et une action de l'éternel; c'est ainsi qu'il devient un organe pour l'assimilation de la révélation soit naturelle, soit historique. Pour l'idéaliste, le monde est un mi-

roir au moyen duquel Dieu se révèle ; sous l'action de l'heureuse finalité qu'on observe dans le monde et en présence du désordre et de la discorde qui y règnent, l'esprit s'élève tout naturellement jusqu'à la piété et à l'adoration.

Arrivé ainsi sur le seuil de la théologie, de Wette fait la part de l'entendement, et celle du sentiment (naturalisme et supranaturalisme) qu'il s'efforce de concilier dans un rationalisme supérieur. La dogmatique est en conséquence chargée de reproduire, sous forme scientifique, ce que la religion contient sous forme historique. Appelée tour à tour à faire le départ entre ce qui est transitoire et ce qui est permanent, elle doit à la fois juger, enseigner et se livrer à la contemplation religieuse. C'est la raison qui doit présider à ce travail de conciliation. Car la raison ne se comprendrait pas elle-même si elle s'opposait à la révélation ou si elle niait l'élément divin que celle-ci renferme.

Tout en signalant les travers du rationalisme vulgaire dont il se sépare, de Wette maintient les prétentions d'un rationalisme appelé à sauvegarder les droits des recherches intellectuelles et d'une conception idéale. Il se place ainsi au point de vue d'un rationalisme esthétique en opposition au rationalisme intellectuel et moral.

Les conclusions auxquelles il arrive dans son *Manuel de dogmatique* font connaître l'esprit qui l'anime. L'idée de la création relève de la foi et non de l'expérience, car la foi et l'expérience sont deux domaines à part. L'ancienne doctrine de la Trinité a fait son temps. L'idée de perfections innées chez le premier homme est inadmissible, mais elle prépare à reconnaître l'imperfection humaine actuelle. La doctrine ecclésiastique sur le péché, quoique beaucoup trop dure et ayant le tort d'admettre l'idée fausse d'une imputation immédiate, est cependant supérieure au pélagianisme. Dans la doctrine de la prédestination, il faut admettre la pensée d'une élection individuelle, et le décret universel de salut. Grâce au besoin d'obéir aux conséquences logiques, on est arrivé, dans la christologie, à de graves erreurs. La foi à la divinité de Christ est de nature idéale et esthétique et relève du sentiment religieux ; il ne faut pas la rendre difficile

par des définitions. La science ne peut établir cette doctrine que d'une manière négative, tout en renvoyant, pour le côté positif, à l'essence même de cette doctrine, savoir l'union en Christ du divin et de l'humain, se produisant par la sainteté et l'absence de péché. Christ alors, sous le rapport terrestre, apparaît comme homme et sous le rapport moral comme fils de Dieu. (Rom. I, 3.) La gloire et l'image de Dieu se sont manifestées en lui. (Hébr. I, 3; Philip. II, 6, 7.) Enfin, comme chaque fait peut être appelé symbole en tant qu'objet de pressentiment, la mort de Christ est d'une manière consciente ou non, un symbole de l'expiation, toutefois un symbole historique, établi par Dieu lui-même et nullement imaginé par l'homme.

L'idéalisme religieux représenté par de Wette consiste à réunir deux qualités spirituelles différentes, mais compatibles. La critique est excellente, mais ne pouvant s'élever plus haut que les détails, il faut une autre conception générale embrassant le tout et l'appréciant d'un point de vue idéal. Il doit en être ainsi justement parce que, dans la religion historique, les faits visibles sont donnés comme exposants d'une vérité invisible. Le théologien doit par conséquent tenir compte et de la critique et de l'idée divine historiquement révélée, sous peine de rompre avec la science ou avec la religion. Grâce à cette combinaison, de Wette s'oppose à une critique qui prétend tout absorber et à un dogmatisme dépourvu de critique. Il veut tempérer la première, tandis qu'au moyen de la philosophie, il s'efforce de tirer le second de son engourdissement et de son étroitesse. Quiconque en religion prétend s'élever au-dessus d'un simple empirisme historique éprouvera un besoin semblable. L'explication symbolique ne doit pas non plus être entièrement répudiée; il faut souvent y recourir en dogmatique.

Toutefois, comment de Wette arrive-t-il à la conception esthétique ou religieuse? Il ne pourrait le faire sans un objet historique duquel elle doit être dérivée. De Wette, au contraire, a le tort de la placer simplement à côté ou au-dessus de la conception historique; il en fait la clef de toutes les difficultés en dogmatique; il lui abandonne tout ce que la critique dogmatique ne peut expliquer et que cependant elle ne saurait rejeter.

On a reproché avec raison à de Wette d'établir un dualisme entre le sens pour l'idéal et l'intelligence ; les deux se relaient mais l'abîme qui les sépare n'est pas comblé. Voyez par exemple sa christologie. La doctrine officielle doit être entrée en conflit avec la science parce qu'elle a été exposée d'une manière trop intellectuelle. Néanmoins la foi à la divinité de Christ est de nature idéale et esthétique. La critique est donc tenue de tolérer à ses côtés une mystique qui accomplit, au moyen de la force morale du sentiment, l'union du divin et de l'humain en Christ ; mais une pareille tolérance qui se comprend dans le domaine pratique n'est pas de mise sur le terrain scientifique. Et le principe général en vertu duquel il ne peut y avoir de théorie positive sur les rapports de l'humain et du divin ne saurait empêcher d'aspirer à trouver la formule la plus adéquate du fait. L'erreur de de Wette ne consiste pas à présenter Jésus-Christ comme l'expression de l'idée ou du principe chrétien, car son Christ historique est après tout idéal, le type de la sainteté et de la communion avec Dieu. Mais il a le tort d'abandonner à elle-méme la mystique du dogme comme légitime et sans danger, parce qu'elle découle de la conception idéale et esthétique, se contentant, pour ce qui le concerne, d'avoir exposé une autre conception. Son idéalisme esthético-symbolique peut-être comparé à un éther qui plane au-dessus du système chrétien et que la théologie doit contempler avec respect, tout en marchant dans le sentier étroit des études exégétiques et historiques. Comprenant lui-même ce malentendu, de Wette a fini par se placer sur un terrain mieux délimité. Dans son ouvrage : *L'essence de la foi* (1846), il s'élève tout aussi fortement contre la nouvelle scholastique protestante que contre les exagérations du rationalisme pour se rattacher étroitement à Schleiermacher.

Voici le résultat du développement de cette période. La victoire n'a été remportée ni par le rationalisme vulgaire ni par le supranaturalisme proprement dit, c'est-à-dire dogmatique et métaphysique. Aucune des deux tendances n'a réussi à attirer à elle les forces religieuses et scientifiques les plus importantes. Mais Christ et son œuvre ont reconquis, leur position

comme miracle de l'histoire et de l'esprit; leur élévation est unique en son genre et brille de tout l'éclat d'une gloire créatrice. Leur valeur comme révélation est sauvegardée. Le principe scripturaire a aussi été maintenu, mais sans être enchaîné par une théorie spéciale sur l'inspiration. Les confessions de foi ont perdu leur force, mais elles sont indispensables comme précieux document de la tendance dogmatique du passé et des motifs qui ont déterminé la foi de l'église. On n'a pas réussi à réfuter le principe qui exige que le contenu de la foi soit examiné au point de vue de la raison et de son accord avec le principe scientifique. Et toutefois la doctrine seule ne peut-être considérée comme ce qu'il y a de plus élevé et de définitif; il faut tenir compte de la conscience religieuse dans sa totalité et du caractère distinctif du christianisme. Ce sont là des éléments divers dont le travail dogmatique doit tenir grandement compte: les trois facteurs l'église, la Bible, la critique, ont à fournir chacun leur contingent. Il n'a péri définitivement de toutes les traditions religieuses que ce qui devait nécessairement périr, savoir l'idée qu'elles pouvaient avoir une valeur absolue. C'est Schleiermacher qui a eu le grand mérite de systématiser tous les éléments divers qui pouvaient encore se maintenir. Il a été le rénovateur de la dogmatique en appelant à son secours la piété, un réel talent dialectique et l'art de systématiser. Nous montrerons le grand cas que nous en faisons, non pas en le louant d'une manière générale, ou en lui accordant de tout point notre assentiment, mais en lui consacrant une étude particulière un peu étendue.

La dogmatique de Schleiermacher.

I. *Introduction.* — La dogmatique de Schleiermacher ne doit pas être ici étudiée en elle-même, mais au point de vue historique, dans ses rapports avec les travaux du même genre qui sont venus avant le sien ou dans le même temps. Bien qu'il soit possible de signaler les rapports de cet ouvrage avec ceux des théologiens antérieurs qu'il cite quelquefois, l'auteur avoue qu'il possède une connaissance plus approfondie de Platon et

d'Aristote, de Spinoza et de Fichte que des théologiens chrétiens qui l'ont précédé dans la carrière.

La méthode critique et la méthode purement traditionnelle n'avaient que trop longtemps duré. L'alliance intime avec des systèmes de philosophie qui changeaient sans cesse avait produit la plus grande indécision dans le champ de la dogmatique. Tandis que ceux-ci s'épuisaient dans des travaux critiques et que d'autres voulaient donner à la théologie une forme spéculative, fort peu de docteurs en appelaient à une autorité rigide. Schleiermacher se lance alors dans la mêlée avec des prétentions qui, d'après les uns, vont trop loin, et d'après les autres pas assez loin. Au milieu de vives controverses il exhorte à l'entente et au rapprochement. Il s'agit de ramener la dogmatique à une formule qui soit immédiatement garantie par la piété évangélique sans laquelle elle n'eût jamais pu venir au jour comme science indépendante. Que le dogmaticien ne se pique plus d'être un critique ou un conservateur, qu'il se borne à devenir l'organe intelligent d'une conscience religieuse existant avant lui. Il est, à la vérité, tenu de respecter ce qui constitue l'essence de la foi, mais il est parfaitement libre de jeter par-dessus bord bien des malentendus théoriques, des erreurs de méthode, des emprunts faits à des systèmes philosophiques surannés. Il fait ainsi une large part aux progrès dans les études exégétiques et historiques. La mission de cette dogmatique se renferme ainsi dans des limites modestes, mais elle exige beaucoup de profondeur, de pénétration et de vigueur intellectuelle.

La philologie qui depuis Semler avait dominé sur la théologie avait, dès l'apparition de Kant, cédé le sceptre à la philosophie. Schleiermacher a la hardiesse d'affirmer que la théologie ne doit dépendre que d'elle-même ; il la renvoie à ses sources, la religion, les faits chrétiens et leurs conséquences dans la communauté religieuse.

La religion ne consiste ni en science, ni en activité ; l'homme pieux est affecté en lui-même dans son sentiment d'une façon spontanée et immédiate, avant que cet état se traduise encore en science ou en activité. Le trait essentiel et distinctif de la

piété c'est de se sentir en rapport avec Dieu, c'est-à-dire, absolument dépendante. Bien loin d'exprimer un état inférieur de la conscience de soi, le sentiment de l'absolue dépendance est le point culminant auquel nous arrivons après nous être élevés haut au-dessus de toute relation sensible avec le monde. La fonction essentielle de la piété consiste à nous faire entrer d'une manière consciente, toujours plus avant dans la communion de Dieu ; plus on abandonne les régions inférieures du monde pour s'élever jusqu'à Dieu, ou plus on laisse diriger tout ce qui concerne les choses de ce monde par le sentiment de la dépendance de Dieu, plus on est pieux.

La première partie de l'assertion de Schleiermacher a résisté à toutes les attaques. Le sentiment est bien décidément le terrain dans lequel la religion plonge ses racines. Reste à savoir seulement si le sentiment religieux est celui d'une dépendance *absolue?* Schleiermacher représente ici la tendance de ceux qui sacrifient toute liberté humaine à l'absolue dépendance de Dieu. Dès l'instant où il existe une liberté humaine *relative*, l'absolue dépendance n'est plus l'expression adéquate et unique du sentiment religieux ; il en est d'autres qui manifestent son indépendance relative. Le sentiment de l'absolue dépendance n'exprime ni l'effort pour arriver au but, ni l'élévation jusqu'à l'absolu, tout autant de parties intégrantes de la piété. La communion avec Dieu est la seule formule générale pouvant exprimer toutes les manifestations du sentiment religieux.

La conséquence de tout ceci c'est que l'idée déjà surannée d'une religion naturelle ayant existé empiriquement ne saurait plus être maintenue. La vérité religieuse en elle-même n'a jamais été exclusivement la base historique d'une religion ; dans le monde concret il s'y est toujours mêlé quelques éléments arbitraires et particuliers.

Il ne suffit donc plus d'opposer les notions religion positive et religion naturelle ; l'idée de révélation est à son tour impuissante à lever les difficultés. Il est difficile sinon impossible de séparer avec sûreté l'élément révélé de ceux qui ne le sont pas ; toutes les parties du christianisme lui-même ne répondent pas aux diverses exigences que paraît impliquer le terme révéla-

tion. Comment le christianisme pourrait-il révéler le divin en lui-même et d'une manière absolue, puisque, comme tout ce qui est humain, il est obligé d'user de moyens de communication qui ne sont pas révélés mais simplement naturels? L'antithèse du rationalisme et du supranaturalisme est à son tour répudiée comme n'aboutissant pas davantage. Schleiermacher finit pas s'appeler lui-même un supranaturaliste réel qui cependant quant à l'idée maintient le rationalisme.

Où trouverons-nous donc le trait distinctif du christianisme? Considéré comme forme théologique et monothéiste de la piété c'est une disposition purement spirituelle et morale; considéré comme action rédemptrice, l'Évangile est un fait. C'est dans l'intime union de ces deux qualités qu'il faut chercher l'essence du christianisme. Cette combinaison implique encore une autre condition. Dans cette croyance qu'on appelle le christianisme tout doit être en rapport avec la rédemption accomplie par Jésus de Nazareth. Jésus-Christ est la source d'une piété qui n'existait pas avant sa venue; il est le Sauveur d'une conscience religieuse jusqu'à lui plongée dans l'oubli de Dieu et dans les ténèbres. Le christianisme peut être ainsi défini comme l'œuvre de Christ, ou comme le fruit moral le plus pur de la conscience religieuse : en fait, les deux conceptions coïncident; car elles se garantissent l'une l'autre. Christ est l'unique auteur et porteur historique du christianisme préparé à la fois par le judaïsme et par le paganisme.

Le christianisme idéal et le christianisme historique coïncident, mais c'est le premier qui doit servir de norme. On ne doit exiger de l'apparition historique de Christ que ce qui est impérieusement réclamé par le principe idéal de la piété. Conséquent avec ce principe Schleiermacher exclut de la dogmatique toute assertion qui n'importe pas à la piété. Quand il reconnaît en Christ quelque élément supérieur à la raison il le fait dans le sens de la religion et non dans celui de l'ancien supranaturalisme. La conscience chrétienne, semblable en ceci à la conscience religieuse en général, contient un élément antérieur à toute activité rationnelle et qui ne peut être produit par elle, un élément réel et immédiat, qui ne saurait être rem-

placé par aucune opération de la pensée. Dans la conscience de l'homme racheté se trouvent des impressions qui ne peuvent avoir été produites par les méthodes scientifiques. Elles doivent être provenues de Christ seul; mais il ne peut avoir lui-même reçu ces vertus rédemptrices au moyen de l'activité rationnelle commune à tous les hommes. Tout ce qui est expérimental est surnaturel, et surtout quelque chose de tellement particulier qu'il ne peut se propager que par le répétition des mêmes expériences qui lui ont donné naissance. Il ne faut pas se hâter de conclure que les données de la conscience chrétienne ne sont pas soumises aux exigences rationnelles, car dans ce sens tous les éléments de la doctrine chrétienne sont rationnels.

On le voit, Schleiermacher oppose l'empirisme religieux aux méthodes ordinaires, doctrinales ou critiques. Sans terminer le débat, ce point de vue introduit un élément important. Tout se réduit à une simple différence de méthode et non plus de principe. Le rationalisme fait de la faculté de connaître un organe et un tribunal, puis il répudie comme irrationnel tout ce qui ne se trouve pas contenu dans ce principe. Mais cet élément chrétien qui a pénétré dans la raison est provenu d'autres sources. Si la communauté religieuse s'est propagée jusqu'à aujourd'hui au moyen de la foi en Christ sans que le rôle de la raison ait paru en rien suspendu, il n'est pas probable qu'il se soit trouvé rien de contraire à la raison dans les idées fondamentales de cette piété. Il faut reconnaître l'indépendance du fait qui a donné naissance à la foi chrétienne, aussi longtemps que la raison est hors d'état de la remplacer et de s'en passer. C'est ainsi que le point de vue dynamique éconduit du même coup l'ancien rationalisme, étranger aux expériences de la vie chrétienne et le supranaturalisme absolu et autoritaire. La science conserve le droit de tout soumettre à un rigoureux examen; seulement elle part non pas de l'hypothèse du désaccord, mais bien de celle de l'harmonie de la raison et du contenu de la conscience chrétienne.

Il résulte de tout ceci que la dogmatique chrétienne ne saurait prétendre enseigner des principes vrais en eux-mêmes; elle se borne à présenter sous forme scientifique le contenu

général de la conscience chrétienne. Renonçant à toute prétention spéculative, elle se contente de décrire, de réfléchir, de formuler.

II. *Première partie de la dogmatique.* — Dieu agissant, le monde produit de son activité, l'état de l'homme sont les grands articles, traités dans cette première partie. Quant à l'esprit qui anime l'auteur, sa conception de l'univers est anti-mécanique, anti-déiste, anti-scholastique. Bien loin de présenter ses idées comme des vérités spéculatives, il prétend développer sa dogmatique indépendamment de toute préoccupation philosophique. Quoiqu'il en dise la plupart des critiques reconnaissent qu'il a été influencé indirectement par une philosophie particulière.

Loin de prendre le problème par en haut, suivant la méthode synthétique, comme on le fait ordinairement, Schleiermacher commence par un fait, qui s'impose, par la relation fondamentale entre l'homme et l'absolu ; ce n'est qu'en second lieu qu'il arrive à Dieu et à ses attributs, au monde et à son état actuel.

Tandis qu'avant Schleiermacher on insistait sur la création pour laisser la conservation dans l'ombre, ce théologien ne voit au contraire dans la création qu'une « conservatio primigenia. » L'essentiel c'est que le fini est posé d'une manière absolue par l'infini ; il ne faut pas insister sur la distinction entre activité créatrice et activité conservatrice.

Dans son besoin de simplifier la doctrine de la création notre auteur rejette toutes les déterminations scholastiques. Seulement il ne faut pas méconnaître ce qu'il y a de religieux dans l'idée d'une *création de rien*. Elle est l'expression parodoxale et hardie d'un principe qui a autrefois distingué la conception chrétienne du point de vue antique. Aujourd'hui encore, elle doit nous préserver de tout retour à ce point de vue-là ou à quelque chose de semblable. On se plaît à répéter que ce n'est là qu'une hypothèse, mais c'est beaucoup mieux, puisque cette formule a coupé court à toutes les anciennes hypothèses et ouvert le champ à une libre investigation de la nature. Qu'on abandonne le problème aux solutions empiriques que les sciences naturelles peuvent proposer, avec cette unique ré-

serve qu'elles ne doivent pas s'imaginer, à l'aide de leurs seules méthodes, pouvoir tout expliquer, jusqu'au dernier principe des choses. Or, la science ne réussira jamais dans la création à faire la part de l'absolu et du fini.

Schleiermacher prétend également que la notion du miracle absolu n'est pas nécessaire à la piété. Les besoins religieux s'accorderont avec les exigences des sciences naturelles si nous renonçons à toute idée de surnaturel absolu, et cela d'autant plus aisément qu'aucun fait de ce genre n'a jamais pu être constaté et que jamais on ne nous a demandé d'en reconnaître un. Pour tenir ce hardi langage, il faut méconnaître toute différence entre Dieu et la nature et ne voir en celle-ci qu'une manifestation de la divinité. Tout en admettant ce que dit Schleiermacher sur le miracle absolu nous sommes obligés d'ajouter deux remarques.

En premier lieu, l'auteur ne parle que de l'*absolument* surnaturel, sachant fort bien qu'il est le premier à admettre un autre surnaturel *relatif*, qu'il met en rapport avec les besoins religieux. Ensuite, c'est la piété en général qui doit être entièrement désintéressée dans la question de savoir si un fait isolé est en rapport ou non avec l'enchaînement naturel de cause et d'effet. L'importance que toute l'antiquité a reconnue au miracle, contredit entièrement cette assertion. Qui oserait nier que le miracle, comme interruption absolue des lois de la nature n'ait été un puissant levier pour la foi et que son effet sur elle n'ait nullement dépendu d'une distinction préalable entre l'absolu et le relatif? Cette distinction ne se faisait pas même autrefois. Nous ne saurions nous dissimuler qu'il se passe pour nous encore quelque chose d'analogue. Ne sommes-nous pas influencés, fortifiés, religieusement édifiés par des choses qui nous obligent de remonter à une action spirituelle inexplicable, et non pas à un enchaînement naturel de cause et d'effet qui puisse être établi? Notre foi serait incontestablement privée d'un motif puissant, si la trame des faits naturels qui nous enlace, ne nous paraissait pas dans certains cas plus spirituelle, plus tenue, plus transparente que dans d'autres. Ce n'est pas pour la piété en général, mais pour la piété

du jour que la notion de miracle absolue est devenue indifférente. En fait l'homme pieux de nos jours a beau être indifférent à l'idée de miracle absolu, force lui est bien d'entretenir en lui, au milieu du cours non interrompu de la nature, cette même disposition intérieure qui était jadis nourrie et fortifiée par l'idée du miracle absolu. C'est là une étrange expérience que Schleiermacher lui-même a dû faire. La piété chrétienne s'est, à notre sens, élevée à ce point de vue par ses propres orces ; mais nous croyons que le concours d'une science et d'une conception plus récentes du monde y a été pour quelque chose. Nous aurons encore l'occasion d'examiner si la piété est bien une grandeur aussi indépendante et toujours aussi égale à elle-même que Schleiermacher le prétend.

Bien que notre auteur ait réussi à mieux exposer tout ce qui concerne les attributs de Dieu qu'aucun de ses prédécesseurs il n'a pas dit le dernier mot sur ce point important. Conséquent avec son point de vue il ramène tout à la causalité divine: les divers attributs divins ne sont à ses yeux que les divers aspects de cette causalité absolue.

On a accusé Schleiermacher de panthéisme. Si on entend par là son extrême besoin de répudier la conception du déisme qui sépare Dieu du monde, la tendance se trouve incontestablement dans la dogmatique. Mais on ne saurait accuser notre auteur de panthéisme systématique, encore moins d'avoir voulu introduire un pareil système d'une façon indirecte, sous le couvert du christianisme. Les principes les plus caractéristiques du panthéisme font défaut chez lui. On cherche en vain une notion complète de Dieu et rien ne prouve qu'il eût dû statuer l'impersonnalité. La foi à un Dieu conscient n'est pas abandonnée: il ne résulte pas nécessairement de ce que dit Schleiermacher, que Dieu et le monde ne soient que des formules différentes ayant la même valeur, ni que Dieu doive être conçu comme l'essence une de toutes choses, n'admettant en face d'elle aucune antithèse. Il est injuste d'élaguer de cette façon ce qu'il y a encore d'obscur et d'inachevé dans la dogmatique de Schleiermacher, ou de faire disparaître une vraie inconséquence par de pareils procédés. La création du monde

dans le temps et le miracle absolu n'ont-ils donc pas été niés par bien d'autres penseurs que nul n'a jamais songé à accuser de panthéisme ? Les thomistes ont toujours soutenu que la distinction d'une pluralité d'attributs divins n'a pas de fondement dans l'essence de Dieu; les scotistes ont seuls contesté cette assertion. Parlera-t-on enfin de l'esprit et de la disposition? Je demanderai alors à quiconque connaît les discours de Schleiermacher, s'il n'en a pas conservé une impression toute autre que celle du panthéisme. Et cependant, pris dans leur ensemble, les sermons sont une œuvre tout aussi importante que la dogmatique. En tout cas, Daub et Schelling ont beaucoup plus d'idées panthéistes que notre auteur. Schleiermacher cependant a dû se défendre de l'imputation d'avoir contribué par son livre à donner à l'idée panthéiste un essor qui dure encore.

III. *Seconde partie.* — Le péché doit être l'œuvre propre de l'homme. Mais comme Schleiermacher part du principe que Dieu est la cause absolue de toutes choses, le péché paraît interrompre la longue chaîne des effets qui ont Dieu pour cause, sans qu'il soit cependant possible de soustraire entièrement aucun fait à cette causalité suprême.

En ceci comme en bien d'autres points, le rationalisme s'était renfermé dans un rôle exclusivement critique. Schleiermacher au lieu de partir des passages bibliques et du récit de la Genèse, commence par constater le fait incontestable du sentiment du péché, et ce n'est qu'après l'avoir analysé, qu'il en vient aux motifs bibliques et historiques qui ont provoqué la formation du dogme reçu.

Acceptant l'ancienne théorie qui fait provenir le péché de la sensibilité, Schleiermacher approfondit ce sujet au moyen de considérations psychologiques et morales. Le péché est cet acte, cet état, dans lequel les facultés inférieures de l'âme, au lieu de se mettre au service des impressions partant de la conscience religieuse, s'affirment comme indépendantes, et gênent ou repoussent le sens pour le divin. C'est là ce que l'Écriture appelle le combat de la chair contre l'esprit. Il y a péché toutes

les fois que le libre jeu des facultés spirituelles est empêché par une prédominance anormale des sens. Le moi humain n'est pas la cause, mais la simple occasion de cette usurpation accomplie par les sens.

Ce péché, à la fois évitable et inévitable, contre nature et toutefois constamment attaché à la nature, semble avoir sa cause en nous. Il n'est cependant pas un fruit de l'arbitre individuël; il nous oblige à remonter jusqu'à une cause antérieure à la vie individuelle. Il est là chez l'individu avant qu'il l'ait commis; l'éveil de la conscience religieuse est toujours précédé de l'activité du principe charnel. L'homme sensible a toujours quelque pas d'avance sur l'homme moral et spirituel. Dans chaque développement moral le péché se trouve déjà présent comme facteur. Bien loin de voir dans la distinction entre le péché originel et le péché actuel une invention arbitraire des théologiens, il faut reconnaître qu'elle résulte de la nature même de la vie morale.

Le péché originel c'est le péché général et commun, se manifestant chez chaque individu comme une incapacité de faire le bien qui ne peut disparaître que sous l'influence de la rédemption. Qu'on l'appelle culpabilité générale, faute primitive, maladie, mal héréditaire, toujours est-il que l'individu se trouve en présence d'un défaut inhérent à sa nature, impliquant un défaut général, et que la piété s'efforce de faire disparaître.

Il faut se garder de faire appel à l'idée de culpabilité pour combattre le péché, car alors le besoin de rédemption serait motivé par la crainte, mobile d'un ordre subordonné. C'est avouer que la dogmatique est réduite au silence. L'origine du péché demeure cachée. On ne gagne rien en faisant remonter ce péché au premier homme, car il reste toujours à savoir, si Adam a corrompu la nature, s'il a été lui-même corrompu par elle, ou si celle-ci s'est corrompue elle-même.

Le dogme se trouve ainsi profondément transformé par Schleiermacher. La *corruption* native est devenue une complète *incapacité* pour le bien, ce qui n'est pas du tout la même chose. Le bien est identifié avec la perfection qui n'a jamais été réalisée avant la venue de Christ. La chute au sens propre dispa-

rait. Il ne reste plus que la première faute, le premier pas, dans une carrière de péché qui résulte de la vie naturelle et commune de l'humanité. L'idée de l'imputation disparaît; par conséquent, il n'est plus question de la justice d'un Dieu irrité, punissant et condamnant l'humanité entière dans la personne d'Adam, qui la représente. Notre auteur a donc radouci les contours par trop anguleux du dogme traditionnel : ce qu'il en conserve suffit pour établir non plus l'*expiation*, mais la *rédemption*.

L'essentiel c'est d'insister sur le fait. Le péché général de l'humanité entière est un fait, une puissance qui ne peut être vaincue que par la rédemption.

Telle est la haute portée de la conception de Schleiermacher. Elle met en demeure les rationalistes d'approfondir leur point de vue, les orthodoxes de tempérer leurs théories. Schleiermacher insiste sur un fait incontestable, les matériaux du péché qui sont d'une nature évidemment mixte. Il y a un élément permanent et un autre qui est le produit du développement, un côté actif et un côté passif, un facteur particulier et un facteur général. Tous ces ingrédients qui constituent le péché se pénètrent, s'enchevêtrent et s'entrelacent; ils relèvent les uns de la nature, les autres de l'arbitre.

Schleiermacher a été beaucoup moins heureux dans les principes théoriques qu'il a mis en avant. Ainsi il établit une séparation absolue entre le péché habituel et le péché actuel, tandis qu'il aurait fallu se contenter d'une séparation relative. C'est à tort qu'il fait tous les péchés actuels égaux comme manifestation du péché général. Cela conduirait à prétendre que dans tous les temps, tous les peuples ont été au même niveau moral, même en dehors de la chrétienté.

Schleiermacher présente le péché comme ordonné de Dieu en vue de la rédemption. Il suit en cela une tendance qui régnait en théologie et en philosophie depuis Leibnitz. Les Wolfiens disent que Dieu a permis le mal en vue du bien. Les deux assertions s'accordent en un point. Dieu est conçu comme agissant librement quand il s'agit de déterminer les fins de l'homme. Il n'a pas repris en sous-œuvre, sous une forme nouvelle,

comme rédemption, un décret qui aurait été rendu vain par la chute. Et quiconque entend maintenir la conception une de l'univers est bien obligé de se représenter ainsi les choses.

Schleiermacher est moins heureux quand il aborde le problème de la liberté. Il se heurte à la grande antinomie qui n'a été résolue par aucune philosophie, ni par aucune théologie. Le déterminisme est inadmissible. Dès qu'on admet une liberté relative, il faut admettre dans le développement moral de la vie humaine la présence d'un facteur qui ne saurait être expliqué par la volonté divine.

Nous voici enfin arrivés au point décisif. La grâce est là pour briser la puissance du péché. Schleiermacher dépeint l'état de l'homme, sans et avec Christ. En dehors de la chrétienté on ne s'est pas fait une idée complète de l'état de malheur de l'homme privé de la communion avec Jésus-Christ. Le fidèle seul peut se faire une juste idée de la chose, mais il est déjà en possession du remède: il se trouve dans une communauté qui oppose une force de relèvement à la puissance du péché qui abaisse l'homme. Notre auteur se borne donc à décrire les expériences immédiates de la conscience chrétienne, sans mettre le pied sur le terrain de l'histoire. Il n'a pas besoin d'un Adam pour apprendre à connaître la misère du péché : mais il a besoin de Christ pour obtenir le sentiment de la rédemption. Christ est le centre de la conscience religieuse, le seul être historique et personnel, indispensable à la dogmatique. Mais elle lui demeure indissolublement liée. Les émotions religieuses qui, jusqu'à présent ont été obtenues sur le vaste théâtre de la piété en général, reçoivent de leur communion avec Christ un caractère personnel qui leur permet de former des personnalités nouvelles. — L'universalisme spirituel et moral s'allie admirablement chez Schleiermacher avec l'individualisme des impressions personnelles, nécessairement restreintes et déterminées.

Mais disons tout de suite que, dans le Christ personnel, l'élément historique ne saurait venir le premier : ce que notre auteur met surtout en vue, c'est le fondateur de la nouvelle communion de foi et de vie. Le fait d'être racheté, réconcilié, tel qu'il se peint dans les traits caractéristiques de la piété, cons-

titue l'objet unique de la dogmatique. Or, comme cet état de la conscience chrétienne ne peut être provenu que de Jésus-Christ, on a le droit de conclure de la nature du produit à son auteur et à la dignité de celui-ci. Il n'y a pas de dogmaticien qui ne conclue ainsi de l'effet à la cause; aucun toutefois n'a développé le point de vue avec autant de conséquence que Schleiermacher. Refusez-vous d'admettre que l'état religieux des rachetés procède entièrement du rédempteur et qu'il implique bien un certain Christ déterminé, on ne peut vous en convaincre; il n'y a qu'à attendre que vous ayez fait les mêmes expériences. La mission du dogmaticien consiste à reproduire Christ, tel qu'il est dans l'église, pour contempler ensuite le Christ primitif, historique, au sens le plus rigoureux du mot, tel qu'il s'est manifesté dans les temps apostoliques. Les déclarations bibliques ne viennent donc qu'à postériori, à la fin, comme contrôle, pour établir que le Christ de l'église a bien pris son caractère de celui de l'histoire et qu'il s'accorde avec lui. Il va sans dire que l'horizon dogmatique s'étend et s'élargit beaucoup. Nous n'avons plus à faire seulement au Christ modèle, au Christ devenu homme des mystiques: tous ces éléments se réunissent dans le Christ qui vit, se communique, et, en s'affirmant, devient la source d'une force rédemptrice pour son église.

Le rédempteur est à la hauteur de l'œuvre même de rédemption qu'il a accomplie, ni plus haut ni plus bas. Il est type et exposant de la communion avec Dieu dans le domaine religieux, sans que sa perfection s'étende à d'autres sphères. Mais dans la sienne il occupe une place tellement élevée que tous les développements religieux subséquents qui pourront avoir lieu dans le sein de la chrétienté, ne feront que réaliser, d'une manière approximative, l'exemple qu'il a laissé. Une perfectibilité aspirant a dépasser Christ est par le fait exclue, puisqu'elle ne peut prendre place dans le cercle d'une piété qui ne dépend que de lui seul.

Il est des personnes qui n'accordent au Sauveur qu'une perfection relative; elles voient dans la sainteté qu'on lui attribue une simple hyberbole des premiers fidèles, qui contemplent

Jésus-Christ avec respect à la lumière de leur propre imperfection. Ce point de vue trahit le désir et l'espérance de voir l'humanité arriver un jour à une hauteur où Christ lui-même sera dépassé, ce qui serait franchir les limites de la foi chrétienne. Ce serait ensuite renoncer à voir la perfection de l'espèce se réaliser jamais dans une seule individualité.

Ces deux remarques de Schleiermacher sont fondées. En dépassant Christ on n'en finirait pas, il est vrai, avec la vérité chrétienne, mais il y aurait nécessairement rupture avec le christianisme historique, tel que nous le connaissons jusqu'à présent.

Ce Christ type idéal et créateur doit être aussi conçu historiquement. Il devient ainsi quelque chose de miraculeux et de surnaturel, tandis que d'autre part il doit être soumis aux conditions de l'humaine nature et d'un cercle historique déterminé. On ne saurait rendre compte de sa personnalité par le milieu historique dans lequel il a fait son apparition ; il est entré dans la communion des pécheurs, mais n'en est pas provenu ; il est sorti de la source générale de la vie spirituelle, comme sujet accompli de la vie religieuse. Elevé au-dessus du combat du péché, qui est une perturbation de la nature humaine, il ne doit pas être soustrait à la loi du développement humain ; il faut qu'il ait partagé la culture déterminée d'un peuple spécial ; s'il en était autrement nous tomberions d'un extrême dans l'autre, de l'ébionitisme dans le docétisme. Jésus s'est développé en partant de la plus pure innocence pour arriver à la stature parfaite de l'homme spirituel. (Eph. IV, 13.) Bien que juif il a éprouvé une entière sympathie pour l'humanité en général.

Cette conception christologique dépasse celle du rationalisme vulgaire qui ne voit en Jésus-Christ que le docteur ; mais elle demeure de beaucoup en arrière du dogme reçu. Schleiermacher ne peut admettre la divinité de Christ au sens ordinaire du mot. En effet Christ est venu pour communiquer le plus haut degré de vie religieuse et non en vertu d'un certain rapport métaphysique que la spéculation et non la théologie aurait du reste à prouver. L'élément surnaturel en Christ n'est que *relatif* et non pas absolu. Rien n'oblige à admettre un sujet

divin éternel qui serait devenu homme en Christ. Les exigences de la conscience religieuse ne vont pas jusque-là ; elles se contentent d'un acte créateur incomparable, dans le sein de l'humanité.

Les formules ecclésiastiques doivent être sans cesse soumises à la critique ; il faut à la fois distinguer et concilier pour échapper au double danger d'éterniser des doctrines, fruit des controverses du passé, ou de tomber dans un vague qui rend toute controverse impossible. En Christ la nature humaine et la nature divine se sont unies pour ne former qu'une personne, dit Schleiermacher. On est en droit d'être surpris qu'il ait conservé cette formule, tout en l'entourant de nombreuses réserves qu au fond l'annulent. Il paraît avoir voulu se rattacher à la forme fondamentale de la doctrine traditionnelle, tout en répudiant les développements artificiels et en particulier la théorie des idiomes. Du reste il n'a pas montré — et il était hors d'état de le faire — que la christologie de Paul ét de Jean soit contenue en entier dans son point de vue à lui. Au moment de l'union, la nature divine a seule été active ; la nature humaine exclusivement passive : celle-ci a été prise par l'autre. Mais durant le cours de leur union, toute activité a été l'œuvre commune des deux natures. L'auteur repousse toutes les conséquences qui mettraient en danger la vraie humanité de Christ ; ainsi la dangereuse idée d'une nature divine impersonnelle, d'une immortalité naturelle, d'une perfection corporelle, la communication des diomes. Toutes ces déterminations sont répudiées parce que prises au sérieux, elles renverseraient l'union des natures qu'on se plaît à affirmer. Schleiermacher va jusqu'à dire que la divinité de Christ ne saurait dépendre de sa naissance surnaturelle. On reconnaît là l'esprit critique de notre auteur ; il ne veut pas faire dépendre sa foi en Christ de ses scrupules historiques, critiques et exégétiques ; on sent aussi le dogmaticien qui voit dans le Sauveur un miracle non pas de l'ordre physique, mais de l'ordre spirituel. Au point de vue spirituel il réclame aussi une naissance spirituelle, en ce sens que la force reproductrice de l'espèce ne saurait avoir suffi pour enfanter ce personnage qui a apporté dans le sein de l'humanité un élément entiè-

rement nouveau, n'existant encore pas avant sa venue. Du reste la force créatrice indispensable pour une pareille production ne saurait avoir rien de commun avec la non participation de l'homme à l'acte de l'enfantement physique. Supposé qu'une influence du péché dût être évitée dans le fait de la conception, rien ne prouve que le but eût été atteint par cet expédient qui n'exclut qu'à moitié la communion avec la nature humaine plongée dans le mal. Les raisons dogmatiques écartées, on se trouve en présence des passages de Matthieu (I, 18-22), et de Luc (I, 31-34) contrebalancés par les tables de généalogie et par le silence de St. Jean. (VI, 42; Math. XIII, 55 ; Luc IV, 22.) Cette manière de voir, introduite modestement, s'est insinuée peu à peu et fait sentir son influence encore de nos jours.

La parfaite harmonie de la nature divine et de la nature humaine en Christ a sa plus haute expression dans la sainteté parfaite. Schleiermacher trouve la cause de ce fait dans Christ lui-même et non dans les circonstances de sa vie. Sans voir dans l'histoire de la tentation un fait sensible et historique, il y trouve une vérité qui montre que dans le cours de sa carrière active Christ a été fortement tenté. Mais il n'y a pas eu une lutte morale qui n'aurait pas manqué de laisser une certaine conscience personnelle de péché.

Grâce à notre auteur la question de la sainteté est devenue un des problèmes les plus importants de la théologie moderne. Mais la crainte de voir la sainteté de Christ compromise par les recherches de la critique ne s'est pas confirmée, comme on peut en juger par les études indépendantes de Weisse, Keim, Weizsæcker et Hase. Il faut maintenir une sainteté compatible avec la possibilité d'être tenté et avec les déclarations de Christ lui-même (Marc X, 17, 18), dans un sens absolu mais humain. Schleiermacher va trop loin lorsqu'il conteste jusqu'au moindre degré de lutte morale, ce qui ferait de la tentation une simple apparence. La résistance et la lutte n'implique pas encore le péché. Contentons-nous de dire que Christ n'a pas péché. Il est impossible d'éluder les déclarations de Jésus lui-même par lesquelles il repousse toute homoousie morale avec Dieu.

(Marc X, 17, 18; Jacq. I, 13.) La vie de Jésus a été parfaitement pure, mais ce n'est pas là son plus grand mérite.

La dignité de Christ ne saurait dépendre de sa résurrection, de son ascension, ni du fait d'avoir prédit son retour pour juger le monde. Ce ne sauraient être là des parties constitutives de la doctrine sur sa personne parce que son activité rédemptrice et sa présence spirituelle ne sauraient en rien dépendre de pareils faits. Ils n'ont pour eux que la simple autorité de la Sainte-Ecriture. — Nous ne saurions voir des éléments de foi dans l'ascension et dans le retour visible ; mais il n'en est pas de même pour ce qui concerne la résurrection. Il est certain que l'action du Christ spirituel et mystique dans l'âme des individus n'a jamais dépendu d'un seul fait historique. Mais Schleiermacher a manifestement tort, lorsqu'il dit qu'il ne faut croire à la résurrection que parce que l'Écriture l'affirme. Historiquement la foi en Christ s'est introduite dans le monde au moyen de la foi en la résurrection. A l'exception de sa mort il n'est pas de fait qui soit une partie plus intégrante de la doctrine de Christ que sa résurrection. Dès qu'on y renonce, le contenu spirituel de la personne de Christ n'est pas diminué mais l'intuition religieuse est affaiblie, car il lui manque un témoignage divin de la mission du Sauveur. La plupart des hommes qui prennent aujourd'hui part aux controverses sur ce point important sentent, avec Keim, que la carrière de Jésus ne peut s'être terminée par sa mort ; on éprouve le besoin d'une conclusion le ramenant victorieux à la vie.

La foi apostolique ne serait-elle donc que le résultat des visions des premiers disciples? faudrait-il n'y voir qu'un produit de la puissance créatrice de l'idée ? Tout cela étant trop difficile à croire, il ne reste plus qu'à admettre une résurrection réelle, c'est-à-dire corporelle. L'idée de Schenkel qui parle d'une résurrection réelle, mais non corporelle n'est ni compréhensible, ni claire.

Schleiermacher s'efforce ainsi de placer le Sauveur aussi haut que possible sans lui reconnaître une seconde essence qui le reléguerait tout à fait en dehors du cercle de l'humanité. Jésus-Christ possède une dignité spécifique dont on ne peut rendre

compte au moyen d'autres phénomènes dans le sein de l'humanité. Telle est la vérité fondamentale de toute la christologie. Christ est bien un personnage historique, mais il plane dans un sublime isolement, sans qu'on puisse le comparer à tout ce qu'a produit l'histoire religieuse de l'humanité : c'est là l'élément relativement surnaturel, supra-historique.

Strauss s'est élevé contre cette christologie avec son fameux axiome : l'idée n'a pas l'habitude de s'incarner, de s'épuiser dans un seul individu qui deviendrait l'exposant exclusif et parfaitement adéquat de son essence. Sans doute. Mais qu'est-ce qui prouve que tout esprit soit soumis à ce genre de développement ?

Le développement de l'idée devient la norme absolue de l'histoire. Mais de quel droit? Christ par la plénitude infinie de vie spirituelle dont il a été le foyer n'a-t-il pas fait éclater ces formules et ces cadres ? Par ce qu'il a été et par ce qu'il a fait, Jésus s'est élevé au dessus de toutes les analogies historiques, et cela avant que Strauss vînt déclarer que le fait ne *pouvait*, ne *devait* pas avoir lieu. Est-il plus rationnel de se savoir partie intégrante d'une humanité, dont tous les membres ont le progrès à l'infini pour unique perspective que d'appartenir à une humanité ayant un centre religieux pour servir de base solide à sa foi en la communion avec Dieu, comme but suprême ? Le fait n'est pas établi. Et il serait inutile de prouver qu'il ne saurait y avoir aucun centre autre que Jésus-Christ.

On n'est pas plus heureux quand on se plaît à mettre en opposition le Christ de la foi et celui de l'histoire comme deux grandeurs incompatibles. Sans doute si la recherche historique par le fait qu'elle aboutit d'abord à des jugements historiques excluait la foi, c'est-à-dire l'intuition religieuse, nous serions forcément obligés de choisir. Il faudrait renoncer à mettre d'accord le point de vue historique et le point de vue religieux, car la chose ne peut jamais s'effectuer avec une exactitude irréprochable. Mais alors la même difficulté reparaît dans le domaine général de l'histoire ; le point de vue historique exclura toujours plus le point de vue religieux. Le premier en effet, rigoureusement parlant, ne peut jamais avancer autre chose que des jugements historiques. Il resterait alors à expliquer com-

ment il a pu se faire que Jésus n'ait pas laissé de lui une image exclusivement historique, qui ne soit devenue immédiatement une image religieuse, c'est-à-dire impliquant la foi à un haut degré ? Sans que nous prétendions énoncer un axiome mathématique, c'est ici une vérité de la religion et un fait de l'histoire que le Christ historique est aussi le Christ idéal, parce qu'il n'a pas seulement appelé l'idée à la vie mais parce qu'il l'a enchaînée d'une façon indissoluble à sa personne. Reste à savoir l'usage que Schleiermacher a fait dans sa christologie des éléments que lui fournissaient l'Écriture et les confessions de foi. L'auteur ne peut s'être dissimulé qu'il restait en arrière de la christologie de Paul et de Jean qui admettent en Christ une préexistence métaphysique, antérieure à son humanité. Le côté métaphysique du problème est loin d'être élucidé.

Tout en adoptant la doctrine des deux natures, notre théologien ne s'est pas expliqué sur la question de savoir s'il faut l'abandonner entièrement ou en conserver une idée plus vraie que la doctrine elle-même.

Cette christologie de Schleiermacher a une haute portée morale, religieuse et historique ; mais bien loin de présenter un tout homogène et concluant, elle provoque des études nouvelles et à divers égards des critiques qui ne peuvent manquer de la modifier. C'est du reste à tort qu'on présente souvent la doctrine sur la *personne* de Christ comme le point le plus caractéristique de la dogmatique de Schleiermacher. Ce n'est que lorsqu'il en vient à parler de *l'œuvre* du Sauveur qu'il nous livre toute sa pensée. La base de toute sa sotériologie c'est l'idée de la communion avec Christ. Elle sert de lien pour relier toutes les doctrines qui se rapportent à ce sujet. Mais en rattachant tout exclusivement à la *personne* du Sauveur, et en laissent l'œuvre même dans l'ombre, il tombe dans une exagération que la dogmatique ecclésiastique a évitée : c'est là l'effet du piétisme sur sa conception. Ici, comme ailleurs, sa méthode est digne de remarque. Il développe d'abord les vérités religieuses générales pour les comparer ensuite aux formules ecclésiastiques.

Après avoir montré comment Christ vit dans les siens, Schlei-

ermacher, dans la seconde partie de la sotériologie, montre comment les fidèles arrivent en lui et par lui à une existence nouvelle. A la doctrine des deux natures en Christ, correspond celle de la nouvelle naissance ; à celle de la communion, la doctrine de la sanctification. Cette division n'est pas arbitraire. Schleiermacher veut que Christ prenne corps dans l'humanité ; que tout ce qui a eu lieu en lui d'une manière primitive se reproduise chez les fidèles. Corrigeant ce que l'ancienne dogmatique avait de trop extérieur, il met dans un rapport intime la justification et la sanctification : c'est parce qu'il possède en lui le principe d'une vie nouvelle provenant de la foi que le fidèle est tenu pour justifié. La conversion et la nouvelle naissance ne concernent pas uniquement les païens et les juifs : on a beau être né dans le sein de l'église, il faut faire l'expérience de ces vérités pour arriver au salut.

Schleiermacher a su mieux que ses prédécesseurs rattacher la doctrine de l'église à l'ensemble de son système. Il s'occupe tour-à-tour de son origine, de son état actuel et de son avenir. Le premier point lui offre l'occasion de traiter la question de l'élection. Il adopte la théorie calviniste qu'il transforme en la faisant aboutir à l'universalisme et au rétablissement final. Dans la doctrine des sacrements, il se montre large et conciliant. Sa doctrine de la prière a une grande place dans la dogmatique, mais il repousse sans ménagement celle de la Trinité qui est traitée en dernier lieu. Bien que la théologie biblique ait fourni l'occasion de développer ce dogme il est aujourd'hui reconnu par la théologie moderne que les écrivains du Nouveau Testament n'enseignent pas une unité de substance en Dieu et une trinité de personnes. Ne faisant partie du royaume Dieu que d'une façon très générale (Eph. IV, 4-6), ce difficile problème ontologique ne saurait être un article de foi.

Concluons par quelques remarques générales. Bien que Schleiermacher ait à divers égards une tendance conciliatrice et éclectique on ne saisirait pas la portée de ces termes si on ne se rendait pas bien compte de la base historique sur laquelle sa dogmatique repose. Elle a une ancienne base ecclésiastique, mais elle se produit dans un milieu scientifique tout

nouveau ; le syncrétisme et le piétisme se combinent dans cet ouvrage de façon à aboutir à un point de vue ecclésiastique plus libre et à une intériorité religieuse plus accusée. C'est ainsi que l'auteur devient le représentant de la théologie qui doit appartenir à l'église prussienne formée par la réunion des luthériens et des réformés. En cela il a fait époque pour le développement du protestantisme moderne. A. Schweizer donne à entendre, tout à fait à tort, que Schleiermacher s'égare toutes les fois qu'il s'éloigne du type réformé.

Au point de vue scientifique encore cet ouvrage vise au rapprochement et à l'union. Bien loin d'accuser l'antithèse entre le supranaturalisme et le rationalisme, Schleiermacher s'efforce de terminer le débat en faisant la part de la portion de vérité inaliénable qui se trouve dans chacune des deux tendances. Sans mettre un terme au débat, il fait entrevoir un point de vue supérieur qui doit permettre de le dominer. L'idée fondamentale du rationalisme est maintenue pour l'essentiel. Seulement il ne faut pas voir en lui le fruit d'une faculté religieuse de connaître ; il ne désigne que le caractère rationnel d'une foi résultant d'ailleurs de l'expérience, d'un fait créateur unique en son genre. Sans être absolument surnaturel, ce fait sort du cercle ordinaire de notre horizon ; aucune analogie historique ne saurait en rendre compte. La devise de la science ne doit pas être : tout provient de la raison, mais : tout doit être conforme à la raison : *nach Vernunft, nicht aus Vernunft.*

Cette compatibilité, cet accord de la théologie avec la science, la théologie n'est pas appelée à l'établir au moyen de principes qui lui soient étrangers. Aussi faut-il rompre avec tous les emprunts faits jusqu'ici à la philosophie et présentés comme des philosophèmes dogmatiques. Si Schleiermacher vise à rapprocher et à unir pour ce qui est du point de vue ecclésiastique et dogmatique, il veut séparer et élaguer tout élément hétérogène quand il s'agit des rapports entre la philosophie et la théologie. Il faut en finir une fois pour toutes avec l'ancien syncrétisme philosophico-dogmatique. Tandis que l'ancien piétisme avait condamné la philosophie, Schleiermacher proclame hautement ses droits en lui interdisant cependant toute inter-

vention dans les questions théologiques. Mais notre théologien n'a pas réussi à rompre tout commerce avec la philosophie; il a indirectement confirmé et manifesté le lien étroit qui les rattache, puisqu'il a donné à sa dogmatique une forme qu'il n'a pu emprunter qu'à sa culture philosophique. La méthode de notre auteur a un grand mérite; grâce à elle un progrès important s'est accompli. Elle a porté l'attention sur l'origine et sur le mode de formation des doctrines diverses; la réflexion scientifique a gagné en intensité dans la théologie. Mais l'indépendance de cette dernière dans l'administration de ses intérêts a été pleinement garantie.

Toutes ces considérations concourent à établir un même fait. Malgré ce que sa critique a de pénétrant, cette dogmatique, faite au point de vue ecclésiastique, théologique et méthodique a manifesté une tendance au rapprochement et à l'union qui a servi le but qu'elle se proposait. Pour arriver à concilier et à réunir elle fait appel à la puissance de la religion qui ne doit rester étrangère à aucune branche légitime de l'activité humaine, et au caractère spécial et inné du christianisme. La principale préoccupation de notre auteur a toujours été de débarrasser le christianisme évangélique de tout ce qui peut faire obstacle à sa vie religieuse régénératrice et de lui assurer le concours de tout ce qui peut l'étendre et en assurer l'indépendance.

Les thèses suivantes résumeront ce qui reste à dire sur cet ouvrage capital. Schleiermacher a renouvelé la dogmatique; il demeurera le premier dogmaticien de l'époque, même après que son système aura fait son temps. Il a fait son apparition au milieu des partis théologiques comme hétérodoxe. Lorsque l'orthodoxie et l'hérésie menacent de rompre entièrement l'une avec l'autre, il n'est pas de meilleur remède et de lien plus précieux qu'une hétérodoxie à la fois religieuse et intelligente. Le fait que Schleiermacher se rattache aux plus importantes formules traditionnelles, excepté celle de la Trinité, n'est pas le plus important en lui-même; mais il concourut puissamment à inspirer à la théologie du respect pour la tradition. Il a fortement contribué à donner de la profondeur à ses travaux. — La méthode régressive, qui consiste à partir des doctrines ec-

clésiastiques pour arriver ensuite aux données bibliques, complète heureusement et contrôle la méthode progressive ordinaire, bien qu'abandonnée à elle-même elle puisse aisément conduire à des erreurs. On peut dire la même chose de l'argumentation basée sur la piété chrétienne. Une piété temporaire, faisant son apparition dans un moment donné, ne saurait être considérée comme la somme de la piété en général. — Dans la première partie du système règne le point de vue réformé qui est présenté avec toute la clarté philosophique désirable et tempéré par l'élément religieux. Mais il y a place pour une conception différente, en partant du principe d'une liberté *relative*. Celle-ci a nos préférences. — Dans la seconde partie c'est le point de vue christologique qui prédomine. Le centre de gravité doit être toutefois cherché, non pas dans la christologie proprement dite, mais dans la sotériologie : elle s'efforce de concentrer en Christ toute la vie de la foi, pour la faire ensuite rayonner spirituellement dans toutes les directions. — Ce qu'il y a de difficile dans cet effort, du reste très important de Schleiermacher, c'est que toute réflexion dogmatique demeure attachée à la personne du Christ, contemplé comme personnalité religieuse parfaite et à la communion de vie avec lui. Bien que la dogmatique de Schleiermacher ait vieilli à divers égards, on ne saurait dire qu'elle soit devenue déjà de l'histoire ancienne ; en effet elle n'a été mise dans l'ombre par aucune production plus récente qui puisse lui être comparée. Mais l'ouvrage est historique en ce sens que son influence bien loin d'être restreinte à une école, ou a un parti s'est fait sentir dans tous les domaines de la théologie, chez tous les hommes de la dernière génération.

Cette dernière assertion réclame seule quelques explications. La polémique contre la dogmatique de Schleiermacher commença de bonne heure; mais elle devint surtout vive, lorsqu'on crut pouvoir arriver à des résultats plus tranchés que les siens, soit dans le sens de la théologie traditionnelle, soit dans celui de la critique. Steffens, Brandis et Delbrück se livrent à une critique que l'école spéculative approuve en partie, mais que la *Gazette évangélique* de Hengstenberg et tout le parti

des néoluthériens poursuivent d'une manière entièrement différente. De l'autre bord, nous voyons apparaître la *Bibliothèque des prédicateurs*, suivie de D. Strauss; l'hostilité augmente avec Ch. Baur et une fraction de l'école de Tubingue. Entre ces deux classes de mécontents se trouvent des disciples et des admirateurs, suivis d'une foule d'amis intelligents et de critiques rendant justice à l'auteur. Un petit groupe d'hommes fort distingués (Nitzsch, Twesten, Lücke, Ullmann, Gass père) s'étaient, dès le début, réclamés plus ouvertement de Schleiermacher, sans être toutefois ses continuateurs systématiques. Tandis que Nitzsch s'écarte de notre auteur pour retourner à la théologie biblique, Twesten fait l'évolution dans le sens de la théologie ecclésiastique. A. Schweizer a signalé surtout la tendance réformée de cet ouvrage. Après une longue pause la dogmatique réformée a repris avec notre auteur une existence indépendante.

Au lieu de se transmettre la doctrine de Schleiermacher comme une tradition d'école, on l'étudia toujours plus sous des aspects divers. Il n'y eut presque pas, en Allemagne ou en Suisse, de faculté de théologie, luthérienne ou réformée, qui échappât à cette influence. On vit surgir de tous côtés des hommes sympathiques à Schleiermacher, qui prenaient soin de faire passer ses expressions caractéristiques dans le langage théologique ordinaire et de les rendre familières même aux adversaires. Il n'y eut pas jusqu'aux partisans de la méthode spéculative de Hégel qui après avoir regardé ce subjectivisme du haut de leur grandeur, ne fussent conduits peu à peu à en faire plus de cas. Ils puisèrent dans leur contact avec cette dogmatique des idées plutôt critiques que religieuses et positives. Oubliant un peu leur manie de tout construire, ils accordèrent une plus grande place à l'esprit de recherche et leur opposition systématique fut atténuée.

Lorsque des penseurs si nombreux et si divers prétendent apprendre d'un seul, celui-ci cesse d'être le centre d'une école. Aussi devint-il toujours plus difficile de dire quels étaient les vrais disciples et de déterminer par quel côté ils se rattachaient réellement au maître. Tandis que ceux-ci cherchaient en lui le

rationaliste, ceux-là s'attachaient en supranaturaliste ; les uns voulaient voir en lui l'esprit spéculatif ou le panthéiste, quelques-uns le réformé. Je suis du nombre de ceux qui se sont toujours sentis unis à Schleiermacher sur le terrain de l'intériorité religieuse chrétienne, et de l'impartialité critique. Plus tard lorsque des revues théologiques fort différentes de tendances se donnèrent comme prenant leur point de départ dans la théologie de Schleiermacher, on ne sut plus ce qu'il fallait proprement entendre par ses disciples. Toutefois l'indécision ne portait que sur les vues particulières et les doctrines spéciales qui ne suffisent pas pour constituer une école. S'agit-il au contraire des efforts, des dispositions, de la volonté chrétienne, avec lesquels il faut aborder l'étude de la dogmatique, même dans des circonstances différentes ; on peut dire alors que bien loin d'être sacrifié à la théorie, l'esprit de Schleiermacher se maintiendra au milieu d'un nouveau mouvement de la science et d'un renouvellement de la vie ecclésiastique.

La tendance de cet ouvrage a toujours été d'allier la liberté scientifique et un intérêt vivant pour tout ce qui est historique et positif. « Le christianisme n'existe qu'en tant qu'il agit ; il n'agit qu'en tant qu'il réalise ses promesses, c'est-à-dire qu'il communique à l'homme ce qui lui est nécessaire pour le salut de son âme et le met en état de s'assimiler le souverain bien pour la vie, pour la mort et pour le jour des rétributions. » Cette citation de Mélanchton implique une conception dynamique du christianisme. Dans le cours de cette étude, depuis Mélanchton jusqu'à Schleiermacher, cette idée n'a cessé de nous guider. Au plus fort des fatigues et des difficultés sans nombre d'un travail si complexe, elle a fait briller à nos yeux une perspective joyeuse et définitive. Le christianisme est idée et phénomène, un fait et une personne. Je crois à l'union indissoluble de ces facteurs qui ont les deux leur vie commune en Jésus-Christ.

LA DOCTRINE DE ST. PAUL

SUR L'ORIGINE DU PÉCHÉ EN PRÉSENCE DES THÉORIES MODERNES

PAR

H.-F.-TH.-L. ERNESTI [1]

On dira peut-être qu'il ne saurait être question de rechercher la cause du péché. Le péché, dit Sartorius, n'a pas d'origine, mais simplement un commencement. De même que le monde n'est pas provenu d'une cause naturelle, mais qu'il a commencé avec les causes naturelles par la libre volonté du Créateur, ainsi le mal n'a pas de cause naturelle dans le monde : il a commencé dans la volonté libre de la créature. Qui dit origine dit cause : or le péché n'a pas avant lui de cause dont il serait la conséquence; la chute n'est pas une conséquence, mais un commencement, pas un effet, mais une cause sans cause, *nam defectionis ratio sufficiens deficit.*

Ici il faut s'entendre. Le mot principe, cause, peut être pris dans trois acceptions différentes. Le principe d'une chose c'est la base d'une chose, ce sur quoi elle repose. Or, comme dans le monde des idées, une pensée repose sur une autre, comme elle est tenue pour vraie par suite de la vérité déjà reconnue de l'autre, la pensée dérivée est dite la conséquence de l'autre qui

[1] VOM URSPRUNG DER SUNDE NACH PAULINISCHEM LEHRGEHALTE, *in besonderer Berücksichtigung der einschlägigen modernen Theorien. Von H.-F.-Th.-L. Ernesti, Doctor der Theologie, Abte zu Marienthal, Consistorialrathe, Generalsuperintendenten und Mitgliede des Directoriums des Predigerseminars in Wolfenbuttel.* Zweite Ausgabe. Deux vol. in-8, de 280 et 348 pages. Göttingen Vandenhœck und Ruprecht's Verlag.

est son principe, son principe logique. Ensuite un principe réel peut être aussi le principe de quelque autre chose de réel. La seconde réalité est alors considérée comme conséquence nécessaire de la première. Enfin la faculté, la virtualité ou la puissance des choses est également présentée comme le principe, la cause de leur activité. Or, comme tout ce qui n'existe encore qu'en puissance dépasse toujours ce qu'on voit des choses du monde, ce principe peut être appelé transcendental.

Il va sans dire qu'en tout ceci il ne saurait être question du principe logique. Ce n'est pas encore le lieu de se demander si St. Paul assigne au mal un principe réel ou un principe transcendental. On lui a attribué tantôt l'une, tantôt l'autre de ces deux opinions; il est aussi arrivé qu'on n'a pas tenu compte de cette différence qui est cependant de première importance. Cherche-t-on à expliquer le mal en le présentant comme nécessaire? Alors on lui attribue un principe réel. Ceux au contraire qui nient la nécessité du mal font voir que le péché cesserait d'être quelque chose de libre et d'imputable pour devenir un fait physique et posé par Dieu, dès l'instant où il serait l'effet réel et subséquent d'une réalité antérieure. Toutefois, dès l'instant où le péché n'est pas un phénomène physique, mais moral, un fait imputable à l'individu chez lequel il se trouve, il faut bien qu'il ait son principe dans cet individu, car autrement il ne saurait lui être imputé. Il faut donc, en tout état de cause, chercher un principe, une cause transcendentale du péché. La faculté de l'homme qui rend le péché *possible*, est le principe transcendental de la réalité du péchè. Le péché ne découle pas nécessairement de cette faculté, mais quand il en procède, nous arrivons à statuer simplement sa réalité.

On ne saurait donc prétendre que les recherches sur l'origine du péché portent sur un problème faux, même alors qu'avec Julius Müller, on définit le péché comme n'ayant pas de cause, c'est-à-dire comme entièrement irrationnel, comme le plus grand mystère du monde.

Au point de vue formel, le péché est cette détermination de soi-même qui fait manquer l'idéal établi par Dieu; c'est à la

fois une conduite contraire à la destination de l'homme, une illégalité, un éloignement de Dieu.

Quand J. Müller demande quel est le principe réel du péché, la question n'est plus la même que lorsqu'il s'agit de son origine. Dans le premier cas on recherche la tendance fondamentale et générale chez tous les êtres pécheurs, la forme fondamentale du péché, mais on ne se préoccupe pas de sa cause. Toutefois les deux questions se touchent de si près qu'il serait bien difficile de chercher à répondre à l'une sans aborder l'autre.

Il ne sera question ici que des théories sur l'origine du péché pour lesquelles, dans les temps modernes, on a prétendu trouver un appui dans les enseignements de St. Paul.

I

Explication du péché par la prédominance des sens sur l'esprit.

Tout le monde n'entend pas exactement la même chose en disant que le péché a son origine dans la sensibilité. Cette expression n'est prise au sens propre que si on prétend que la sensibilité est en elle-même le mal, que par conséquent le péché ne peut avoir son origine, sa cause que dans les sens et nullement dans l'esprit, dans la nature spirituelle.

Ce dualisme moral a été dernièrement imputé à St. Paul, soit au nom de l'histoire, soit au nom de l'exégèse. D'après Kœstling, ce qui resterait de l'homme après en avoir retranché l'esprit, c'est-à-dire le corps, les sens, seraient la source vivante de tout ce qui est non spirituel et non divin, de toutes les tendances en opposition avec la volonté de Dieu.

Quand on ne prend plus cette dérivation dans cette acception propre, voici ce qu'on entend. Le principe du péché a son siége dans les sens, en tant que chez les créatures personnelles les sens se trouvent associés à l'esprit; plus exactement encore le péché réside dans l'énergie des sens en face de la faiblesse de la raison, dans l'organisme matériel en opposition à la person-

nalité à laquelle elle sert de base. Cette théorie, très répandue de nos jours, a pris des formes diverses suivant les principes psychologiques qu'on adopte.

Voici comment on raisonne ordinairement. Les exigences des sens qui recherchent l'agréable, ne peuvent manquer d'entrer en conflit avec les lois de la raison qui prescrivent le bien. Si l'on tient compte du mode de développement de l'homme et de son éducation, on ne doit nullement être surpris de voir l'esprit défait dans ce combat. L'issue n'est pas seulement possible, mais nécessaire. Quand la conscience spirituelle s'éveille, l'homme a déjà pris l'habitude d'obéir aux intérêts sensibles. La force spirituelle est à son minimum, ce n'est que peu à peu, à mesure que l'individu se fortifie qu'il peut apprendre à se rendre compte de son rapport normal avec sa base naturelle, c'est-à-dire apprendre à la dominer et à la faire servir à ses fins. Fallût-il admettre que ce développement n'est pas tout à fait dans l'ordre, il ne pourrait s'accomplir d'une autre façon, parce que l'éducation n'est pas ce qu'elle devrait être, d'après la nature à la fois animale et rationnelle de l'homme. On ne prend pas les mêmes soins de la vie spirituelle que de la vie sensible. Les moyens indispensables à l'éducation de l'homme, la famille avec ses mœurs, l'état avec sa constitution, la religion avec son culte, ne sont pas ce qu'il faudrait.

Cette explication a été surtout en faveur auprès des rationalistes vulgaires. Les questions qu'elle soulève obligent nécessairement à aller plus loin. D'où vient la mauvaise éducation? N'implique-t-elle pas à son tour la corruption de l'homme dont elle est chargée de rendre compte? Et puis, le fait qu'au début les sens dominent sur l'esprit n'est pas naturel, il implique déjà quelque chose d'anormal. Nous voilà donc remontés jusqu'au premier homme. Toutefois cette théorie ne saurait admettre qu'ils ont été créés adultes, ce serait renoncer à tout expliquer par l'éducation. Il faudrait que Dieu leur eût alors donné à tout le moins le libre arbitre, la faculté de pouvoir se déterminer eux-mêmes et partant la possibilité de dominer les sens. De sorte que cette théorie, sous peine d'abdiquer, est obligée de maintenir que les hommes ont été créés mineurs,

sous le rapport de la conscience spirituelle et de l'indépendance. Il s'agit de prouver comment, aussi longtemps que la personnalité est en état de minorité, elle se trouve nécessairement sous la dépendance de sa base naturelle; il faut expliquer comment, sans éducation normale, il ne peut pas y avoir un développement moral normal chez l'individu.

On le voit, cette théorie ne saurait se maintenir en deçà des conséquences logiques rigoureusement déduites par Richard Rothe. La personnalité de l'adulte mérite seule ce nom, celle du mineur n'est qu'approximative et relative. L'homme naturel n'est que l'unité de la bête et de la personnalité, mais une unité purement immédiate et partant extérieure, ou mieux encore le point d'indifférence des deux. Aussi le procès créateur ne saurait-il s'arrêter là; il faut s'élever jusqu'à une synthèse vraie et intime. Que faut-il pour cela? Que la nature matérielle soit dominée, réglée par la personnalité. Car, à d'autres égards, l'union est déjà effectuée. La personnalité de l'homme naturel est en effet déterminée d'une façon immédiate par la nature matérielle; celle-là est un simple produit de celle-ci.

Mais c'est justement là une contradiction essentielle qui demande impérieusement à disparaître. Il faut que la conciliation des deux éléments constitutifs de la nature s'effectue dans l'intérêt de la spiritualité. L'idée même de l'homme implique que la personnalité, fait spirituel, doit arriver à dominer la matière. Or le développement moral et normal de l'individu doit de lui-même aboutir à un équilibre qui, en permettant la pénétration complète de la nature par l'esprit, amène la solution du problème moral. En se déployant, la nature matérielle est contrainte de subir l'influence de la personnalité à laquelle elle se trouve immédiatement unie, de sorte que, tout en s'accusant et en s'étendant, la nature matérielle est obligée de s'organiser d'une façon plus complète et supérieure. C'est ainsi que, par le simple fait de sa croissance, la nature matérielle devient un organe toujours plus parfait de la personnalité, à l'émancipation complète de laquelle elle finit par aboutir. D'un autre côté, avec l'expansion croissante de la nature matérielle, la personnalité est toujours plus pénétrée par elle; mais comme celle-là

se met toujours mieux au service de celle-ci pour devenir son organe, entre les mains de la personnalité la nature matérielle finit par devenir une arme se tournant contre elle-même.

Il va sans dire que cet équilibre qui doit s'établir entre les deux parties constitutives de l'homme ne saurait être que le résultat d'un développement normal, c'est-à-dire durant le cours duquel l'esprit ne subira que l'influence légitime et exercera de son côté celle qui lui revient de droit. Mais voici la grave difficulté. Ces conditions-là impliquent, au point de départ du développement, une perfection de la conscience de soi, une maturité, une majorité de l'esprit qui se trouve exclue par l'idée même d'une personnalité encore sous la puissance de sa nature matérielle.

Il est donc de toute impossibilité de comprendre que la personnalité puisse arriver à son apogée par suite d'un développement normal. Elle ne peut le faire que sous l'impulsion d'une personnalité étrangère déjà arrivée à la maturité complète d'une manière normale, en demeurant sous sa dépendance complète ; en d'autres termes, au moyen d'une éducation normale.

De sorte que justement parce qu'ils étaient les tout premiers, les premiers hommes ne se trouvèrent pas dans les conditions voulues pour se développer d'une façon normale. Ils ne peuvent arriver à leur maturité naturelle qu'à la suite d'un développement moral anormal. Au moment où ils commencent leur carrière morale, comme êtres indépendants, ils sont nécessairement incapables de remplir d'une manière normale leur mission morale. Ils ne se trouvent plus en possession de la liberté complète qui leur serait nécessaire dans ce moment, parce que, dès le début, leur personnalité a subi irrégulièrement le joug de la nature matérielle.

On ne saurait admettre que nos premiers parents, sur le seuil de leur carrière morale, aient eu la possibilité de dominer entièrement leur nature matérielle au moyen de leur personnalité. Ils ne sauraient avoir reçu du simple fait de la création ce que nous n'acquérons que par l'éducation. La notion même du libre arbitre implique qu'il ne saurait être inné, créé

en nous ; il doit s'acquérir pendant le cours du développement. Prétendrons-nous que nos premiers parents n'étaient arrivés à la majorité qu'au point de vue physique? Force nous sera alors de nous représenter la domination de la nature matérielle comme plus excessive encore. Le vrai moi, qui n'est autre chose que la faculté de se déterminer soi-même, ne saurait en effet être posé ; il faut qu'il se pose, qu'il s'affirme lui-même. Les choses ne se passent pas autrement en Dieu. Il faut donc conclure que le développement moral de l'homme devait nécessairement traverser la phase du péché, avoir en celui-ci son point de départ.

Les partisans de cette théorie qui fait provenir le péché de la prédominance des sens sur l'esprit, ont essayé de sauvegarder la liberté afin que l'homme soit responsable quand il tombe dans le mal ; sans doute les inclinations sensibles sont les plus fortes parce qu'elles se sont développées les premières, mais l'homme a le sentiment que les inclinations spirituelles sont les plus élevées, les meilleures, les plus nobles. La volonté est ainsi mise en demeure de se prononcer entre ce qui est le plus agréable et ce qui est le plus digne. — C'est là se mettre en contradiction avec soi-même ; on dépasse le point de vue de cette théorie sans vouloir se l'avouer. Dès qu'il y a équilibre entre l'esprit et les sens, il ne peut plus être question de faire provenir le péché de la prédominance de ces derniers, qui n'est plus qu'apparente.

Mais, dit-on encore, la volonté qui doit prendre parti pour l'agréable ou pour le plus digne est évidemment une faculté spirituelle. Se décide-t-elle pour ce que demande la nature spirituelle ? La volonté agit alors conformément à sa nature, le rapport normal s'établit. Se laisse-t-elle au contraire déterminer par les sens ? Elle devient infidèle à sa nature. Or si la volonté se décide conformément à sa nature elle est libre, parce qu'elle est naturelle ; si elle se laisse déterminer par la nature sensible, elle n'obéit plus à la sienne propre ; elle ne paraît plus libre ; non-seulement elle ne paraît pas libre, mais elle est esclave. La liberté ne tournerait à l'esclavage que quand elle se prononcerait en faveur des sens. Or, cette liberté

qui devient esclavage dès qu'elle se prononce pour les sens, que peut-elle être dans son principe? La faculté de l'esprit de se décider d'après ses propres inclinations. Dans ce cas le péché n'est plus expliqué au moyen de la liberté, mais au moyen de l'esclavage. En effet, le péché ne peut surgir que lorsque la faculté de l'esprit de se décider d'après ses inclinations propres fait défaut. D'où vient ce manque de liberté primitive? On ne peut plus répondre en indiquant la puissance des sens contre l'esprit, car celle-ci fait défaut là où se trouve la liberté. Dès l'instant où on prétend rendre compte du péché par la prédominance des sens, on ne peut plus partir d'une liberté comme disposition au point de départ, elle n'est plus qu'un but à atteindre. Il faut donc partir d'un esclavage primitif. Je ne crois pas que dans un tel milieu, au point de vue de cette théorie, on puisse admettre, comme le veut Rothe, une pure liberté formelle (la faculté de l'homme de se déterminer lui-même), qui serait à tel point la condition *sine quâ non* de la liberté réelle, que celle-ci ne pourrait se former que sur la base de celle-là. Au contraire pour ceux qui considèrent le péché comme une phase que le développement moral doit nécessairement traverser, la liberté formelle n'est pas la pure liberté de choix, la faculté de se déterminer soi-même d'une manière absolue, le commencement absolu d'une action, mais une simple fiction, ou mieux une abstraction de la réalité, puisque la volonté, dès qu'elle se détermine moralement, ne peut être un seul instant sans direction.

Il suffira pour notre but d'avoir montré comment la tentative de dériver le péché d'une prédominance des sens sur l'esprit revient à le dériver finalement d'un esclavage primitif.

Pour savoir si cette explication peut se réclamer de St. Paul, comme de fortes apparences semblent autoriser à le croire, il faut examiner, à la lumière des écrits de l'apôtre, les diverses opinions anthropologiques, théologiques ou christologiques qui sont ou les conséquences ou les bases de cette théorie.

A) *Opinions anthropologiques.* — C'est ici la notion *chair* qui doit nous occuper avant tout. Quand St. Paul emploie ce mot pour désigner l'homme, il a en vue l'antithèse qu'il établit ordinai-

rement entre l'homme extérieur et l'homme intérieur (2 Cor. IV, 16; Rom. VII, 23; Eph. III, 16), ou il la néglige. Dans le premier cas, la chair désigne tout simplement l'homme. (Rom. III, 20; 1 Cor. I, 29; Gal. II, 16; Tite III, 5). Tandis que les Indous, définissant l'homme par l'élément supérieur, l'appellent « le pensant, » St. Paul, prenant son principe de définition dans l'élément inférieur, suivant l'usage des Juifs, le définit comme celui qui est sorti de la terre : il l'appelle *chair* par excellence. Est-ce à dire que quoique ce terme désigne l'homme en général, il faille surtout penser à son corps quand il est ainsi appelé chair? Nullement, car quel rapport y aurait-il alors avec l'idée d'être justifié, de se glorifier? Le mot âme non plus, quand il est employé par métonymie pour désigner l'homme entier (Rom. XIII, 1), n'a nullement en vue l'essence spirituelle. (Math. VI, 25.)

St. Paul, en parlant de la chair, a-t-il au contraire en vue l'opposition entre l'homme extérieur et l'homme intérieur? La chose n'a pas toujours lieu de la même manière; il se place tour à tour au point de vue physiologique, historique et moral.

L'opposition entre l'homme extérieur et l'homme intérieur est considérée abstraitement dans ses rapports à la nature humaine comme telle. Il s'agit de déterminer d'abord en quoi cette nature consiste. Le mot σάρξ désigne alors une *partie* principale de l'organisation animale matérielle, ce que nous appelons la chair (1 Cor. XV, 50); Eph. VI, 12; quelques fois aussi l'organisation matérielle et animale en *général*. Ce sens est manifeste quand St. Paul parle de la résurrection (1 Cor. XV, 39) et qu'il répond aux objections.

On comprend en pareil cas que l'apôtre emploie tour à tour *chair* et *corps*. La chair désigne alors le corps que nous avons dans la vie actuelle. Car quoiqu'il existe un corps éternel et spirituel, il n'y a pas de chair ayant ces attributs. Elle est toujours présentée comme passagère, terrestre. L'esprit est opposé à la chair quand il s'agit de l'antithèse entre l'homme extérieur et l'intérieur, entre celui qui est matériel, limité dans l'espace, percevable, et l'immatériel, l'invisible, soustrait aux lois de l'espace. Le mot *cœur* sert à faire l'antithèse quand il s'agit au

contraire des *dispositions* de l'homme intérieur et de l'homme extérieur, comme d'un corps visible composé de membres. Dans cette acception, St. Paul n'oppose jamais la chair à l'esprit. (Col. II, 5 ; 1 Cor. V, 3 ; Eph. V, 29, 28 ; 1 Cor. VI, 6 ; 2 Cor. VII, 1 ; 1 Cor. VII, 34 ; 2 Cor. IV, 11, 10 ; Rom. II, 28, 29 ; VIII, 3 ; Eph. II, 11, 15, 16 ; 1 Cor. V, 5.) Il faut aussi tenir compte des passages qui, sans accuser expressément une antithèse, parlent de la figure corporelle, Col. II, 1, ou du mal corporel, 2 Cor. XII. Viennent ensuite les passages où il est question de la descendance corporelle. (Rom. I, 4 ; IX, 5, 8 ; XI, 14 ; Gal. IV, 23, 29.)

Le mot chair acquiert une autre signification lorsque, tout en tenant compte de l'opposition entre l'homme extérieur et l'homme intérieur, on a en vue, non pas la nature humaine d'après l'état qui lui est particulier, mais d'après son existence vivante et propre, d'après son essence. Chair n'est plus alors synonyme de corps, mais elle l'implique en tant qu'il en est l'apparition essentielle et finie (le corps psychique et non pneumatique). Considérée de ce point de vue, la chair désigne le côté terrestre et fini de l'être humain, la vie phénoménale du corps sensible, animé, le moi individuel reposant sur une base matérielle avec ses représentations et ses instincts naturels, en tant que distinct de l'esprit, principe immatériel de l'homme et de la vie éternelle personnelle. Le mot chair désigne évidemment l'existence terrestre et finie en opposition à la vie à venir dans des passages comme les suivants : Philip. I, 22, 24 ; Gal. II, 20.

Le passage Gal. VI, 8, montre comment les idées et les instincts particuliers à l'essence sensible et animée se trouvent compris dans la notion de chair : *c'est pourquoi celui qui sème pour sa chair, moissonnera aussi de la chair la corruption*. C'est là une sentence tout à fait générale dont l'application spéciale est laissée à ceux auxquelles elle est adressée. Mais l'application devait varier singulièrement suivant la manière dont chaque lecteur pouvait s'opposer à la vie, selon l'esprit dont il leur avait parlé. On va cependant trop loin quand par la chair on veut entendre ici la vie de péché et de crime ou aussi la vie

matérielle de l'homme disposée au péché, en tant qu'opposée à l'esprit de Dieu. On introduit dans le mot chair un rapport avec la vie de péché qui n'est pas impliqué dans le mot même mais qui vient du contexte. Sans doute, le fait de semer sur le terrain de la vie animale et sensible au lieu d'ensemencer celui de son essence spirituelle entraînera le péché après lui, puisque la prédominance du principe charnel isolera la créature du Créateur. Toutefois, de même que la chair n'est pas identifiée avec la tendance de la vie au péché, mais que celle-ci est au contraire présentée comme une conséquence du fait de semer à la chair, nous ne sommes pas autorisés, au point de vue physiologique, à imputer à la chair la disposition au péché. Celle-ci doit être cherchée au contraire dans le cœur, là où se prend la décision de semer pour la chair ou pour l'esprit.

Ce qui montre bien que Paul ne voit pas dans la chair elle-même, au sens physiologique, le principe du mal et du péché, c'est le rapport qu'il ne cesse d'établir entre la chair dans laquelle Christ est venu (Rom. VIII, 3) et celle de l'homme. Il est généralement admis que *la forme de chair de péché* dont il est ici question doit désigner l'essence terrestre et finie dans laquelle le fils de l'homme a fait son apparition. Or l'élément de péché que le contexte du passage des Galates fait attribuer à la chair ne saurait être imputé à la chair de Christ. Quand l'apôtre met en opposition l'homme extérieur et l'homme intérieur, il n'a pas en vue la nature de l'homme comme telle, mais une de ses déterminations particulières. L'abstraite antithèse entre le corps et l'esprit, entre l'essence temporaire et l'essence éternelle passe relativement à l'arrière-plan, et cède la place à une opposition concrète entre une sphère supérieure et une sphère inférieure de la vie, avec les rapports, les manières de de penser et d'agir qui résultent de l'une et de l'autre.

C'est ici que le point de vue historique et le point de vue moral doivent se distinguer du point de vue physiologique. Le point de vue historique est fourni par la conscience de l'homme de posséder l'esprit, dans la communion avec Christ. L'esprit ici, c'est le maître céleste, et puis l'élément humain seulement en tant qu'il est pénétré par lui et devient son organe. Au

point de vue objectif, la chair désigne alors toute sphère de la vie qui ne se trouve pas en rapport intime avec l'esprit : ainsi tous les rapports de la vie, toutes les facultés qui ont leur base dans la descendance naturelle, la nationalité, la communauté de loi. Au point de vue subjectif, la chair désigne alors toute manière de penser et d'agir qui, n'étant pas inspirée du principe divin, a sa cause dans des traditions extérieures, dans des ordonnances comme celles que renfermait la loi juive. Voir pour le point de vue objectif, Philém. 16; Philip. III, 3, 4; Eph. VI, 5; Gal. III, 3; 1 Cor. X, 18; 2 Cor. XI, 18; et pour le côté subjectif, 2 Cor. V, 16; Rom. IV, 1; 2 Cor. I, 12.

St. Paul emploie aussi le mot chair en vue de l'antithèse entre le bien moral et le mal moral. Nous arrivons ainsi au point de vue de l'éthique. Il s'agit ici de la communion de vie avec Dieu ou de l'existence en dehors de lui. Il est incontestable que sous ce rapport la chair est présentée par St. Paul comme une puissance active dans l'homme, résistant à la loi divine et produisant le péché. (Rom. VII, 18; VIII, 7; Gal. V, 16.) S'appuyant sur cette circonstance, on pourrait dire que l'apôtre dérive le péché de l'esclavage primitif, s'il fallait admettre comme fondée la manière ordinaire de statuer dans ces passages l'antithèse entre l'esprit et la chair. On entend ici par chair la nature sensible en opposition à la nature morale, ou la nature matérielle pécheresse de l'homme en opposition à l'esprit de Dieu. Evidemment, si la chair devait désigner ici la nature sensible avec ses penchants divers, la théorie que nous examinons trouverait un appui dans St. Paul. Il existerait en effet une puissance de péché qui aurait sa raison d'être dans la nature de l'homme dont elle serait une conséquence nécessaire. Dans l'autre cas on ne pourrait s'empêcher de reconnaître que Paul a dérivé le péché de l'esclavage primitif de l'homme. Il n'y aurait plus eu rupture d'équilibre entre les éléments constitutifs de l'homme; l'homme entier, esprit et corps, nous apparaîtrait comme organisé en vue du péché : nous serions pécheurs par le seul fait que nous serions hommes.

Des autorités très importantes (Néander, J. Müller, Tholuck, Harless) ont relevé contre ceux qui veulent identifier la chair et

les sens, le fait que la chair est évidemment opposée à l'esprit de Dieu, Rom. VIII, 9; Gal. V, 16. De plus, Paul impute à la chair des péchés (envie, esprit de querelle, orgueil; Col. II, 22; Gal. V, 16; XIX, 22) qui ne sauraient en aucune façon provenir de l'organisme corporel. Ce qu'il y a de vrai ici, dans l'opinion de ces théologiens, c'est qu'en ne voyant dans la chair que la sensibilité on méconnaît l'intime union chez l'apôtre du point de vue moral et du point de vue historique. Mais d'autre part lorsqu'on prétend que, au point de vue moral, la chair doit être l'élément humain, en tant que non pénétré de l'esprit de Dieu, cette assertion est inexacte, vu qu'elle ne tient pas suffisamment compte de la liaison existant entre le point de vue moral et le point de vue physiologique. Il est parfaitement exact que lorsque la chair est, du point de vue moral, opposée à l'esprit, elle ne peut avoir pour antithèse l'esprit humain, comme désignant la nature supérieure et morale, vu que la chair désigne alors une tendance (morale). Il faut reconnaître en outre que la tendance désignée par la chair est dans une certaine opposition avec l'esprit de Dieu, en tant qu'elle se trouve de fait là où n'est pas cet esprit. Néanmoins la chair, en tant que direction de la vie humaine, ne peut être en tout premier lieu opposée qu'à l'esprit en tant que direction, tendance humaine de la vie, quoique cette direction spirituelle de la vie, dès que la tendance charnelle a fait son apparition, ne puisse se montrer que chez les hommes dans l'esprit desquels l'esprit de Dieu prépare une demeure pour l'habitation de Christ. Mais quand l'apôtre oppose la tendance spirituelle à la tendance charnelle, comme une manière d'être morale et humaine à une autre, le fait que l'une est désignée par le mot chair, l'autre par le mot esprit ne saurait nullement prouver que le péché soit nécessairement résulté de la domination de la sensibilité sur l'esprit. Ce fait fournirait plutôt un argument contre cette théorie. Cette désignation implique en effet le point de vue d'une unité idéale entre l'esprit humain et l'esprit de Dieu, en tant que le premier est organisé primitivement, virtuellement en vue de ce qu'il devient de fait par le moyen de l'esprit de Dieu, c'est-à-dire en vue d'être le principe domi-

nant le corps sensible et animé et dont l'activité ne tolérera plus le péché dans l'homme. L'homme n'est donc pas charnel par lui-même, il l'est devenu par suite d'un manquement. Marcher selon la chair n'est pas se conduire comme l'homme devrait le faire conformément à sa nature, mais comme il le fait réellement jusqu'à ce que, par la communion avec Christ, il soit devenu un homme spirituel. La chair, au point de vue moral, désigne donc la tendance charnelle de la vie, la direction dans laquelle le principe du corps sensible et animé entreprend sur celui de l'esprit, et l'homme charnel est celui qui s'approprie une pareille direction. (Rom. VII, 5, 14, 18, 25; VIII, 3; XIII, 14; 1 Cor. III, 1; 2 Cor. I, 17; Gal. V, 13; Eph. II, 3.)

Toutes les tentatives pour prouver que le mot chair chez St. Paul favoriserait la théorie qui fait provenir le péché de la sensibilité ont donc échoué.

On prétend encore avoir trouvé dans les écrits de St. Paul des descriptions de l'état primitif de l'homme qui présenteraient le péché comme une conséquence nécessaire de la nature humaine. Il s'agit d'abord de Rom. VII, 7 et suivants. Tout dépend ici du sens qu'il faut donner au verset 9 : *car autrefois que j'étais sans la loi, je vivais*; *mais quand le commandement est venu, le péché a commencé à revivre*. Quel est ce *moi* dont parle St. Paul? quel temps veut-il désigner? On a prétendu que l'apôtre n'aurait ici en vue que sa vie comme pharisien. Ce passage n'aurait rien à faire dans la question de l'origine du péché. Mais il ne peut en être ainsi. Car il ne s'agirait plus que d'une histoire individuelle qui ne pourrait nullement posséder la force probante générale qu'elle doit avoir dans ce passage. St. Paul n'a de plus jamais moins été sans loi que lorsqu'il était pharisien.

Par *vie sans loi*, on a entendu la position d'Adam avant la chute : le péché aurait été comme dormant mais bien présent chez l'homme avant la chute, quoiqu'il n'existât pas de convoitise. Le premier homme aurait été prédéterminé à laisser un jour dominer de fait les sens sur l'esprit. Adam n'est que notre représentant; chaque individu porte en lui une disposi-

tion native qui, à l'apparition du commandement, doit nécessairement se traduire en actions mauvaises. Il y aurait dans la nature humaine un point noir qui devrait aller toujours en grossissant jusqu'à ce que la rédemption vînt porter remède au mal.

On ne réussira pas à éviter ces conséquences en disant que St. Paul enseigne expressément que la loi seule éveille la convoitise par ses interdictions ; que jusque là le péché est mort, par conséquent présent virtuellement mais non en réalité. Car ce n'est nullement là l'enseignement de St. Paul. Il ferait alors ce dont il se défend ; il présenterait la loi comme enfantant le péché. La loi rendrait le péché de virtuel réel. Il ne dit pas non plus que la loi éveille la convoitise, mais que le péché, prenant occasion de la défense, produit toute espèce de mauvaises convoitises.

Paul ne peut vouloir désigner par ce temps *où il vivait sans loi*, que son enfance, et celle de tous les hommes nés sous la loi. Ce passage ne se préoccupant pas de l'état naturel du premier homme ne saurait apporter aucune lumière pour la solution du problème sur l'origine du péché.

On allègue encore les paroles: « *Nous étions de notre nature des enfants de colère.* » (Eph. II, 31.) Ce passage n'aurait de force probante que s'il supposait que, d'après St. Paul, Adam et les autres hommes ont eu exactement la même nature et que si on donnait à ces paroles le sens qu'Augustin a prétendu y trouver. Dès l'instant où on reconnaît un rôle quelconque au péché originel et à la chute, on ne peut attribuer à celui par lequel le péché a pénétré dans la race exactement le même état primitif qu'à ses descendants.

B) *Les opinions théologiques de St. Paul.* — D'une façon ou d'une autre, quand on fait provenir le péché de la prédominance de la sensibilité sur l'esprit, on est conduit à dire que Dieu a été la cause du mal et qu'il l'a eu en vue comme un but. Tout en se défendant de voir le mal dans la nature elle-même, on se rapproche de la doctrine orientale et manichéenne qui voit dans la matière le principe de l'opposition et de la lutte contre Dieu.

Si St. Paul se plaçait à ce point de vue-là, comment enseigne-

rait-il que le corps, même dans sa forme terrestre, peut former une unité avec l'esprit? Il n'y a pas selon lui opposition essentielle entre l'esprit et les sens, une lutte ne pouvant se terminer qu'après la totale destruction de la matière ; il admet au contraire une unité primitive de la nature et de la morale, du matériel et du spirituel comme point de départ du développement assigné à l'homme par Dieu. (1 Cor. VI, 18.) Le corps doit être offert en saint sacrifice à Dieu et non livré aux pratiques de l'ascétisme. (Rom. XII, 1.) Du moment où le corps peut offrir des armes pour combattre le bon combat, il ne saurait être considéré comme source et principe du péché. (Rom. VI, 12-13.)

Toutefois ce dernier passage, rapproché de Col. II, 11, paraît présenter le corps actuel non-seulement comme méprisable, mais comme un obstacle qui doit être détruit, dont il faut se débarrasser avant de pouvoir mener une vie agréable à Dieu. Mais quand on y regarde de près, on voit que les expressions sont figurées dans tout le morceau. Ce n'est pas le corps proprement dit, comme tel, qu'il s'agit de dépouiller, mais toute la manière de vivre adonnée au péché.

Ce qui confirme encore cette conception, c'est le grand rôle assigné par l'apôtre au corps dans tout le développement futur de l'homme. Le corps lui apparaît si essentiel et si indispensable qu'au terme du développement il aperçoit l'esprit et le corps ne formant plus qu'un tout. Il admet sans doute un état intermédiaire entre la mort et la résurrection, mais même alors l'homme ne sera pas dépouillé d'un corps. (2 Cor. V, 1.) Il rassure contre les perspectives de la mort par l'assurance que les fidèles auront un corps dans l'existence qui suivra. Le passage Thes. IV, 13-18 n'est pas contraire à cette idée. St. Paul ne s'occupe pas d'un état intermédiaire parce qu'il croit la parousie et la résurrection à la porte, ce qui l'amène à se présenter celle-ci comme plus spirituelle. Du reste, tout en parlant d'un corps glorifié, fort différent de l'actuel, St. Paul part toujours de l'idée d'une certaine identité entre les deux. (1 Cor. XV, 51; Philip. III, 21; 2 Cor. V, 2; 1 Cor. XV, 35.) L'image du grain de semence est ici caractéristique : elle implique que le corps nouveau sortira de l'ancien.

Tout cela ne permet pas de croire que St. Paul ait trouvé la source du péché dans les mesures prises par Dieu lui-même à la création ; mesures qui auraient consisté à donner le corps pour base à l'esprit et à conférer le pas à la conscience du sensible sur celle du divin, de telle sorte que le péché dût nécessairement sortir de cette opposition établie par le Créateur lui-même entre le corps et l'esprit. L'esprit et le corps qui doivent être un à la fin doivent l'être aussi au point de départ et dans la pensée de Dieu. L'esprit humain doit être avec la nature, sa base, dans un rapport tel, non pas qu'il succombe à sa puissance, mais qu'il puisse la pénétrer toujours mieux, de sorte à pouvoir un jour présenter en lui d'une manière personnelle l'unité idéale de l'esprit et de la nature. Cette conclusion retrospective n'est nullement de nous: l'apôtre la tire souvent d'une manière expresse. Il ne réfléchit jamais à la fin sans reporter son regard vers le commencement. (Rom. XI, 36; 1 Cor. VIII, 6.)

On objectera peut-être que l'unité du point d'arrivée n'exclut nullement une dissonance primitive au point de départ; il fallait bien que l'homme partît du degré inférieur de l'animalité pour traverser successivement toutes les phases conformément à cet axiome : *Non datur saltus in rerum natura.* — Mais il la professe, St. Paul, cette idée d'un *saltus*. Quand il afffrme (Act. XVII, 28-29) que les hommes sont de la race de Dieu, il déclare par là qu'ils sont qualitativement distincts de toute la nature. Sous ce rapport il n'y a pas de transition de l'animal à l'homme. Ce n'est pas seulement quand son idéal est réalisé en Christ que l'homme est infiniment élevé au-dessus des animaux et fort différent d'eux : il est tout cela dans le moment même de sa création. De plus, la création de l'homme nouveau ne serait nullement l'achèvement de la première, si dès le début, en sortant des mains de Dieu, l'homme avait été pécheur. Le nouvel homme ne réaliserait plus la notion de l'ancien ; le second serait qualitativement le contraire du premier.

Mais dans le parallèle que Paul établit (1 Cor. XV, 45) entre le nouvel Adam et l'ancien, qu'est-ce donc qui nous oblige à voir dans celui-ci un être pécheur de nature? Il ne s'agit ici d'aucune comparaison entre l'homme pécheur et l'homme saint.

Il dit uniquement que de même que nous avons possédé, comme enfants d'Adam, un corps terrestre, nous aurons, comme enfants de Christ, un corps céleste. Quand il compare (Rom. V, 12) le second et le premier Adam *sous le rapport du péché*, il a bien soin de s'exprimer de façon à présenter Adam non pas comme cause naturelle et nécessaire, mais comme cause indépendante du péché. Le péché ne pourrait être attribué à la désobéissance d'Adam si celui-ci n'était tombé que pour avoir été assujetti aux sens par Dieu lui-même.

La manière dont St. Paul présente le gouvernement de Dieu serait un nouvel argument en faveur de la théorie que nous examinons. Le mal, d'après cette conception, ne doit être qu'un moyen pour réaliser le bien ; l'ombre indispensable pour faire ressortir la beauté du tableau ; le péché ne serait que la douleur de l'enfantement absolument nécessaire à la naissance de l'homme moral. Il faudrait s'écrier : *O felix culpa, quae meruit talem et tantum habere redemptorem.*

On cite 1 Cor. XI, 19, où les divisions sont présentées comme entrant dans le plan de Dieu pour amener la manifestation des vrais fidèles. Mais ce passage ne dit nullement que ces divisions aient leur raison d'être dans le plan de Dieu. C'est au contraire celui-ci qui a sa cause dans ces sectes. Cette nécessité des divisions a sa raison d'être dans le péché qui existe déjà.

Alors qu'il est parlé des divers vases nécessaires dans une maison (2 Tim. II, 20), il ne s'agit nullement d'expliquer l'origine du péché. Il en est simplement tenu compte comme d'un fait existant. En présentant la circonstance qu'on est un vase à honneur comme le résultat de la conduite individuelle, l'apôtre suppose qu'il doit en être de même dans le cas contraire.

La théorie que nous examinons paraîtrait plutôt favorisée par les passages qui présentent l'augmentation du péché comme un but que Dieu aurait en vue, et à l'égard duquel il agirait comme cause. L'endurcissement étant l'œuvre de Dieu (Rom. IX, 18 ; XI, 7), pourquoi n'en serait-il pas de même de l'entrée dans le péché? — Toutefois, quand on compare ce premier passage avec celui de XII, 20, on voit qu'il n'est question ni d'une prédestination des individus à une condamnation éternelle, ni d'une action

immédiate de Dieu comme cause sur les méchants. Ce qui le montre encore, c'est que Pharaon, avant d'être présenté comme endurci par Dieu, est désigné comme s'étant endurci lui-même. En accentuant le libre choix de Dieu, l'apôtre veut uniquement exclure tout droit de la part de l'homme, mais nullement faire remonter le péché de l'homme à la causalité divine absolue. Ailleurs, l'endurcissement est présenté comme un châtiment. (Rom. I, 24; 2 Thes. II, 11-12.) Il est sans doute difficile à comprendre que Dieu punisse le péché par le péché. Mais comment le péché pourrait-il être le fruit d'un châtiment si le péché était considéré par Paul comme nécessaire? L'idée de châtiment implique que celui qui est frappé est responsable de ce qu'il s'agit de punir. *Peccati ultor non peccati autor.*

Paul, il est vrai, présente la rédemption comme fondée dans le décret éternel de Dieu. (1 Cor. II, 7; Eph. I, 4.) Mais il ne résulte nullement de ce fait que l'apôtre voie dans le péché une présupposition de la rédemption, de telle façon qu'il aurait été lui-même déterminé par le décret éternel et indispensable pour la pleine manifestation de la puissance de Dieu. Pour arriver à cette conclusion, il faudrait prouver que ce décret éternel de Dieu était une affaire de pure logique et l'histoire un reflet nécessaire de la volonté divine. Il est aisé de voir qu'il s'agit d'un décret moral; et que l'histoire est présentée comme une résultante de la volonté divine et de la volonté humaine. Le décret éternel de manifester l'amour de Dieu par Christ n'est donc pas absolu, il dépend de la libre détermination humaine.

Du reste, dans tous ses enseignements, St. Paul présente l'attitude de Dieu à l'égard du péché d'une façon telle, qu'il ne saurait en être cause, ni l'avoir en vue dans son gouvernement. Le péché n'est-il pas désigné comme un état d'inimitié contre Dieu? (Rom. VIII, 7; V, 10; Col. I, 21.) Il ne pourrait en être ainsi si l'homme avait été placé dans cet état par Dieu lui-même. Comment Dieu pourrait-il être irrité contre le péché s'il en était l'auteur? Et ce n'est pas uniquement contre ceux qui ont repoussé le salut en Christ que Dieu est irrité, mais contre le péché en général et en lui-même. (Eph. IV, 17-19; 2 Tim. III, 2-7; Rom. V, 12.) La colère implique la culpabilité de l'homme,

et celle-ci exclut l'idée que le péché puisse être le point de départ du développement humain ou une transition nécessaire. Rappelons encore que l'apôtre repousse comme un blasphème la pensée que le mal puisse servir de moyen pour le bien. (Rom. III, 5-8.)

La manière dont St. Paul présente la doctrine de la justification implique que la révélation de Dieu en Christ repose sur une nécessité, non pas éternelle et absolue, mais économique. *L'essence* de la justification n'est pas seulement une délivrance ou une sanctification, comme si l'homme était malheureux quoique innocent, mais elle consiste à soustraire à la colère de Dieu provoquée par la culpabilité. (Rom. I, 18.) Le fait qu'elle a son *principe* dans la grâce de Dieu implique que l'homme n'y a nul droit. La mort de Christ n'est pas présentée comme moyen d'*effacer* mais d'*expier* le péché. (Rom. III, 24 ; 2 Cor. V, 21 ; Gal. III, 13.) Celui-ci ne peut donc pas faire nécessairement partie de l'idée du monde et cela par l'ordre de Dieu.

C) *Idées christologiques de l'apôtre.* — Si le péché était un fait naturel et nécessaire, il en résulterait deux conséquences pour la personne du Sauveur. Il faut ou que son développement ait pris son point de départ dans l'état de péché, ou que sa nature dès sa naissance ait été entièrement différente de celle d'Adam et des autres enfants des hommes. On a cherché de diverses manières à tirer et à légitimer la première conséquence. Dans l'école rationaliste relevant de Kant, on a prétendu que bien que Jésus n'ait jamais commis une action mauvaise, il a été dans son intérieur soumis au péché d'une manière passagère. Son grand mérite comme modèle c'est justement d'avoir vaincu et d'être arrivé peu à peu à ce degré de perfection que nous contemplons dans son âge de maturité. Vatke, de son côté, admet chez Jésus une légère influence du péché qu'il trouve tout à fait admissible dans le développement humain idéal. Le mal ne pointe que juste autant que cela est nécessaire pour la formation du sens moral et l'éveil de la conscience. Ensuite il demeure toujours une simple possibilité qui ne devient jamais une réalité parce qu'il est constamment vaincu et exclu par la puissance du bien. Chacun doit faire l'expérience du péché actuel,

ne serait-ce que dans ses pensées mauvaises, parce que c'est là un fait moral. Dans aucune déclaration de St. Paul on ne saurait rien trouver qui tende à favoriser cette opinion. On peut sans doute avoir la conscience de la possibilité du mal sans que celle-ci devienne jamais une réalité. La pensée du mal n'est pas encore une pensée mauvaise : c'est la pensée de quelque chose qui ne doit pas être. Dès l'instant où l'on part de l'idée que la volonté est libre on conçoit qu'elle puisse se prononcer contre le mal présenté comme possible, comme ne devant pas être, sans que le mal ait acquis aucune réalité dans les pensées ou dans la volonté. La volonté est-elle au contraire primitivement asservie par le fait qu'elle est attachée à la base naturelle matérielle? Il ne reste plus qu'à admettre la présence du péché en Jésus. On ne peut nullement comprendre comment, après avoir débuté par un développement anormal, il peut être ensuite rentré dans un état moral normal. Il a eu lui-même besoin de nouvelle naissance et de rédemption. Or il est manifeste que Paul impute à Jésus une sainteté parfaite que l'Ancien Testament déjà rangeait parmi les attributs du Messie. (Esa. LIII, 9.) Comment sans cela aurait-il pu le présenter comme celui qui nous a été fait de la part de Dieu « sagesse, justice, sanctification et rédemption? » (1 Cor. I, 30.) Telle est du reste la doctrine de tous les écrivains du Nouveau Testament. (Act. III, 14; 1 Pier. I, 19; II, 22 : III, 18; 1 Jean II, 1; II, 29; III, 7; Jean VIII, 46; Math. XXVII, 19; Luc XXIII, 47; Math. XXVII, 4; Act. XXII, 14; Hébr. IV, 15.) Il est bien venu dans une nature sensible et pécheresse (Rom. VIII, 3), mais il n'est pas dit qu'il ait eu une chair de péché. On ne peut attribuer le péché à la chair de Christ sans renverser toute l'argumentation de l'apôtre dans ce passage.

Il faudrait voir alors en Jésus une exception à la loi, qui veut que le péché soit le point de départ et le milieu à traverser pour le développement de l'humanité. Mais dans ce cas le Sauveur n'aurait pas eu une vraie nature humaine : on tomberait nécessairement dans le docétisme. Or y a-t-il rien dans les écrits de St. Paul qui puisse favoriser les idées des docètes? C'est si peu le cas que St. Paul n'identifie jamais Christ et Dieu ni pendant

sa préexistence, ni dans l'économie actuelle, ni dans le temps qui suivra. (1 Cor. VIII, 6; 1 Tim. II, 5; 1 Cor. III, 23; Gal. IV, 4; Phillip. II, 9.) Partant de l'idée d'un Dieu unique et absolu, l'apôtre présente la gloire de Christ avant l'incarnation comme dérivée, l'actuelle comme prêtée, et la gloire à venir comme devant un jour faire retour au Père. Il prêche la dépendance et la subordination. Tous les passages où Jésus paraît être identifié avec Dieu doivent être compris à la lumière de cette doctrine générale de l'apôtre. Il y a par exemple deux manières de ponctuer qui permettent de ne voir qu'une doxologie dans les mots: *qui est Dieu sur toutes choses, béni éternellement.* (Rom. IX, 15.) Divers autres passages peuvent, par des procédés de même genre, être mis d'accord avec la conception générale de l'apôtre. (1 Tim. III, 16; Tite I, 3; II, 13; III, 5; Eph. V, 5.) Et qu'on ne dise pas que ce sont des préjugés dogmatiques qui poussent à de pareils expédients. C'est la notion même de Dieu, présentée par St. Paul, qui ne lui permet pas de donner ce nom à Jésus. L'absoluité n'est accordée sans réserve qu'à Dieu comme père; Christ, au contraire, étant présenté comme dépendant depuis le commencement de son existence jusqu'au terme de sa domination, se trouve par ce fait même privé de l'absoluité. Si l'apôtre la lui accordait, il se trouverait engagé dans une contradiction qu'aucune spéculation moderne sur la Trinité ne serait en mesure de faire disparaître. L'essence une, première et consciente, le Père, peut seul être appelé Dieu. Ses diverses hypostases ne sauraient être appelées Dieu, même dans un sens impropre, sans morceler l'essence divine en trois êtres juxtaposés. Le passage qui parle de la plénitude de la divinité en Christ (Col. I, 15) se rapporte à l'existence future de Christ. C'est une manière d'exprimer l'idée générale que le Christ élevé dans la gloire est le Seigneur, l'Esprit. Cette essence éternelle de Dieu est arrivée chez lui à une existence personnelle complète, parce que Dieu a pris plaisir à se communiquer à Jésus d'une manière parfaite. (Voir 1 Cor. XV, 45.) Il s'agit là d'une communauté spirituelle qui est une vraie communauté d'essence sans être ni exclusivement morale, ni exclusivement métaphysique, mais l'un et l'autre. Il est l'image

de Dieu non pas comme l'homme (1 Cor. XI, 7) ou la création (Rom. I, 29), mais d'une manière tout à fait adéquate. (Col. I, 15; 2 Cor. IV, 4.) Néanmoins bien que Christ soit ainsi présenté comme étant avec Dieu dans un rapport auquel aucun homme ne peut prétendre, ce n'est pas à dire que pendant sa carrière terrestre l'humanité n'ait été qu'une forme, un vêtement. Il possède dans la gloire un corps semblable au nôtre qu'il ne peut avoir tiré que de la sphère humaine terrestre, ce qui exclut toute idée de docétisme pour la période de sa vie ici-bas. (Col. II, 9; Philip. III, 21; 1 Cor. XV, 47.) Or Jésus ayant été un vrai homme d'après St. Paul, et un homme sans péché, il est évident que l'apôtre ne peut avoir déduit le péché de la prédominance des sens sur l'esprit. Car alors Jésus n'aurait pas été, n'aurait pas pu être saint.

II

Explication du péché par une décision individuelle dans le monde intelligible.

Un être est libre, dit J. Müller, lorsque le centre de sa vie, d'où son activité rayonne, est déterminé par lui-même. Or, comme dans ce monde tout est déterminé, il faut en franchir les limites et admettre que l'état moral de l'homme dans l'économie actuelle a été déterminé par une décision prise dans une sphère supérieure. Müller va donc chercher la cause du péché dans une décision personnelle prise par chacun de nous dans une phase antérieure de notre existence.

Voici le difficile problème à résoudre. La race humaine est affectée d'une corruption telle que chaque individu en est atteint et en devient responsable devant Dieu, quoique pendant tout le cours de sa vie empirique il n'ait pas la conscience de s'être lui-même placé dans cette position. D'après Müller, la solution orthodoxe et traditionnelle de ce problème n'est pas satisfaisante. Elle ne tient pas compte des deux données également légitimes du problème; le fait du péché inné, de la culpabilité innée et celui de la responsabilité de l'individu. Si en effet le

péché est inné de sorte que les péchés actuels soient la conséquence inévitable du péché originel, il ne saurait plus être question de culpabilité, puisque celle-ci implique une causalité résultant de la décision individuelle, la liberté, qui exclut non-seulement la contrainte, mais encore une nécessité intérieure au sèns métaphysique. Cherche-t-on au contraire à atténuer la notion de culpabilité individuelle, celle du péché se trouve aussitôt compromise. Pour tout concilier, il faut qu'antérieurement au temps, chaque individu ait effectué, pour son compte, sa chute personnelle. Notre état naturel de péché peut alors nous être imputé, puisqu'il est une conséquence de notre décision antérieure. Ce qui prouve bien la réalité de ce fait, c'est que notre conscience nous déclare aujourd'hui, d'une part que notre nature est coupable, et d'autre part que cette culpabilité naturelle est bien nôtre. Nous sommes réellement esclaves et pécheurs parce que notre volonté est naturellement entrée en lutte avec elle-même.

Il est encore une seconde source de péché dans la race humaine. La matière, le corps est l'intermédiaire indispensable qui permet à l'esprit fini de se développer en sortant de la sphère intelligible. Mais la transition du corps charnel au corps spirituel aurait été tout autre qu'elle n'est sans l'intervention du péché. Il y a donc un second élément de désordre se transmettant à la race par la procréation, au moyen de laquelle l'espèce déploie son activité. Ce désordre général nous oblige à remonter jusqu'à l'origine de l'histoire humaine ; c'est là que le péché doit avoir pris sa source, si nous ne voulons pas admettre que la nature humaine soit sortie corrompue des mains du Créateur.

Il y a un triple état primitif de l'homme : son existence dans l'idée éternelle de Dieu, l'existence antéhistorique de chaque individu, et le commencement dans le temps de son développement terrestre. Il faut se représenter cette dernière condition comme un état d'innocence, d'harmonie de la vie psychique et physique.

Il est bien vrai que dès leur entrée dans l'existence actuelle, les premiers hommes ont derrière eux cette chute primitive dont ils se sont rendus personnellement coupables dans le

monde intelligible. Mais ils n'ont pas, ils ne peuvent pas avoir une conscience empirique de cette chute antérieure et décisive; elle n'est chez eux qu'à l'état de principe latent; celui-ci ne se manifestera que lorsque la tentation les aura mis en demeure de choisir entre plusieurs impulsions opposées. Cette tentation n'a pu provenir que d'un être déjà méchant, se rendant compte du véritable état d'innocence de nos premiers parents et entrevoyant le manque d'harmonie intérieure qui ne se manifestait pas encore. Cet être n'a pu être que Satan. C'est lui qui a fait venir au jour un passé encore voilé dans les profondeurs insondables de la vie humaine.

Cette chute historique de nos premiers parents a entraîné une perturbation de la vie psychique et physique qui, par la procréation, se transmet d'âge en âge à tous les descendants.

Le principe de ce désordre est le même chez tous, bien qu'il se modifie à l'infini suivant les races, les peuples et les familles. Il consiste en un manque d'équilibre des forces; c'est une disposition des instincts sensibles à se soustraire aux impulsions de l'esprit et à se révolter contre sa loi sainte.

Ce désordre originel n'est pas une punition positive de la chute de nos premiers parents, mais une conséquence nécessaire, les circonstances une fois données. Du fait de cette infection de la nature humaine est résultée la puissance de la mort; le développement constant devant aboutir à la perfection de la nature humaine, s'est trouvé interrompu par suite du manque d'harmonie entre la nature sensible et l'esprit. Les descendants d'Adam sont dès le commencement de leur existence soumis à ce désordre naturel, parce qu'il correspond pleinement à l'état de leur volonté antérieur à ce commencement.

J. Müller convient bien sans peine que l'Ecriture ne s'explique pas et ne devait pas s'expliquer sur cette détermination individuelle dans une sphère antérieure. Mais il lui suffit que cette idée soit l'hypothèse inévitable servant de base aux enseignements et aux faits bibliques.

Est-il donc vrai que, s'il eut voulu s'occuper de ces idées spéculatives, St. Paul, sous peine d'être inconséquent, aurait dû prolonger les lignes de son enseignement pour aboutir à cette hypothèse?

J. Müller établit ici trois principes fondamentaux : 1° l'essence intime du péché est de nature entièrement spirituelle ; 2° la liberté humaine doit commencer en dehors du temps, c'est là la condition *sine quâ non* d'une détermination pure, libre ; 3° ce n'est qu'en admettant une chute antérieure au temps, qu'on peut concilier le fait de la généralité du péché, avec celui de son origine dans une décision de la volonté individuelle.

Ce n'est que si le premier principe est vrai qu'il est possible de concevoir le péché comme ayant commencé dans une existence en dehors du temps. J. Müller définit le péché par l'égoïsme, qui en est le principe réel. Ce n'est pas qu'il conteste le grand rôle que jouent les sens, mais il ne voit dans leurs divers égarements qu'autant d'incarnations du principe spirituel du péché, l'égoïsme. Plusieurs passages de St. Paul sont cités à l'appui de cette opinion. (Rom. XV, 3; XIV, 7, 8; Gal. II, 20; 2 Cor. V, 15; Philip. II, 3; VIII, 21 ; 1 Cor. X, 24, 33; 2 Tim. III, 2-5; Rom. I, 29-31; 1 Cor. VI, 9; 2 Cor. XII, 20; Gal. V, 19-21; comp. Eph. V, 3-5; Col. III, 5, 8; 1 Tim. I, 9; 2 Tim. III, 2-5; 2 Thes. II, 3.)

Mais une étude attentive de ces textes conduit à un autre résultat. St. Paul ne fait pas de l'égoïsme le trait dominant et fondamental du péché ; il ne voit au contraire dans cette tendance qu'une forme concrète du péché. L'égoïsme est lui-même compris dans la disposition charnelle, terrestre, qui est le lien de la gerbe réunissant les formes diverses du péché. Il résulte de là que St. Paul ne saurait voir dans le péché un fait purement spirituel, mais une perturbation dans le développement de l'homme par suite de laquelle les facteurs constitutifs se trouvent dans un rapport qui en fausse le jeu réciproque ; le principe qui domine dans le corps sensible, terrestre et temporaire, usurpe sur le principe de l'esprit, de l'éternité.

Mais le péché serait-il provenu d'une décision libre dans une sphère transcendentale ou dans un monde en dehors du temps? Chose étrange ! tandis que toutes les théories modernes, en philosophie comme en théologie, remontent à la liberté pour expliquer le péché, St. Paul ne traite jamais spécialement de la liberté comme d'une faculté humaine. Ce fait semble indiquer

qu'à son sens ce n'est pas à la notion de liberté qu'il faut aller demander l'explication du péché. L'apôtre se borne à insister fortement sur la responsabilité qui, il est vrai, ne se conçoit pas sans détermination libre. Il ne suffit pas ici d'une simple spontanéité telle qu'elle se trouve chez tous les êtres vivants et qui ne saurait impliquer de culpabilité. Il ne suffit pas que les œuvres d'un individu relèvent de lui, mais il faut qu'elles soient mises à son compte; qu'il en soit tenu pour responsable si elles sont mauvaises, comme ayant pu agir autrement qu'il n'a fait. Or, on ne peut nier que St. Paul ne présente l'homme comme responsable de ses péchés. De plus, bien que nulle part il ne donne une définition de la liberté comme faculté, l'apôtre, dans quelques cas concrets (1 Cor. VII, 37; 9, 11), fait allusion à la capacité que possède l'homme de se décider lui-même, indépendamment de toute violence extérieure ou intérieure.

Mais il y loin de là à faire provenir le péché d'une décision libre de l'individu dans une sphère transcendentale. La doctrine de St. Paul sur la création de l'homme, sur l'essence de son être, sur sa mission morale et sur son début dans la vie morale, tout s'oppose à l'hypothèse de J. Müller. Quand St. Paul parle de la création (1 Cor. XV, 45), il ne fait pas la moindre allusion à une idée de préexistence. Et toutefois il aurait été tout naturellement amené à en parler, si telle avait été son opinion, quand il établissait un parallèle (Col. I, 15; 1 Cor. VIII, 6; X, 9; 2 Cor, VIII, 9; Philip. II, 6; Rom. I, 4; VIII, 3; Gal. IV, 4; 1 Tim. III, 16) entre le premier Adam et le second Adam qu'il présentait comme ayant préexisté.

Quand on compare les enseignements de l'apôtre sur l'essence de l'homme (l'esprit, l'âme, le corps), on voit que la domination de l'esprit n'est pas le point de départ, mais le terme du développement. L'individu ne peut atteindre à cet état qu'à la suite d'une détermination libre qui s'accomplit dans le temps, au milieu des obstacles qui proviennent de son organisation extérieure et intérieure. Il est donc de toute impossibilité que la détermination libre qui fait que l'homme manque de réaliser l'idéal que Dieu lui a assigné, se soit accomplie dans une sphère transcendentale. La faculté au moyen de laquelle cette décision

aura été prise ne peut être la liberté transcendentale d'un être exclusivement intelligible. La détermination qui doit décider si l'homme remplira ou non sa mission morale doit se prendre dans le temps. Et la faculté qui rend le péché possible doit être celle d'un être qui, créé psychique, ayant en sa personne un esprit et un corps, est à la fois sollicité par les motifs qui partent de sa nature et par les attraits et les motifs apparents qui doivent nécessairement accompagner le développement dans la sphère du fini et du temps.

Nous arrivons aux mêmes résultats quand nous nous rendons compte de la manière dont St. Paul se représente le début moral de l'homme.

Comme d'après J. Müller, toutes les âmes (à l'exception de celle de Christ) qui font leur apparition sur la scène de ce monde se sont déjà détournées de la lumière divine pour tomber dans l'égoïsme, on pourrait se représenter la chute historique d'Adam comme une conséquence nécessaire de sa décision antérieure. L'auteur, cependant, repousse expressément cette conséquence. D'après lui, ce premier péché commis dans la sphère intelligible et transcendentale ne détermine pas d'une façon immédiate la vie entière des individus dans l'économie actuelle, si ce n'est en tant qu'ils se l'approprient par une décision nouvelle de leur volonté. Le développement moral dans la vie actuelle n'est donc pas une manifestation pure et simple de l'état antérieur; il conserve tous ses droits et sa valeur réelle. Il est vrai toutefois que, dès le début, la volonté est partagée par l'usurpation du moi et que cet égoïsme doit venir au jour. Mais qu'on veuille bien remarquer que la volonté n'est que partagée, divisée ; la rupture avec Dieu n'est donc pas complète, de sorte que son manque d'harmonie intérieure ne doit pas nécessairement se traduire par une chute et par une dégénérescence allant toujours en augmentant. En vertu d'une dispensation divine (qui est déjà un effet de la grâce, puisqu'elle lui offre le moyen de se relever), l'homme est placé dans la voie étroite du développement terrestre et sous la loi. Si d'une part son innocence, qui ne sait rien d'un manque d'harmonie des forces, lui rend l'obéissance facile,

d'autre part un attrait divin et l'impulsion de la conscience le poussent à se soumettre à l'ordre de Dieu. En tout cas il doit être amené à obtenir la conscience de la division qui règne en lui par la lutte incertaine entre des forces opposées. Mais dans ce combat il peut triompher, et en prenant l'habitude d'une humble obéissance aux commandements divins arriver peu à peu à guérir sa blessure intérieure.

De sorte qu'après tout, l'homme débute dans cette vie avec une volonté partagée ; il apporte le germe d'un péché implicite ; sa liberté formelle consiste en ceci : il peut s'approprier comme aussi répudier sa tendance primitive. Il ne peut plus être ici question d'une liberté qui serait le pouvoir de fonder sa propre essence morale. Cette liberté-là n'a existé qu'avant la première détermination. Il ne reste plus, dans l'économie actuelle, qu'à céder à l'impulsion ancienne ou à remonter le courant.

Eh bien ! St. Paul ne dit rien ni d'une indifférence absolue qui aurait précédé la première décision libre dans la sphère transcendentale, ni d'une blessure que l'homme apporterait en venant sur cette terre et qu'il serait mis en demeure de cicatriser ou d'envenimer. Quand il dit (Rom. V, 19) que par la *désobéissance* d'un seul, plusieurs ont été rendus pécheurs, cela implique évidemment un état antérieur d'obéissance.

Ensuite l'analogie que l'apôtre établit entre l'homme nouveau en Christ et Adam sortant des mains du Créateur ne permet pas de supposer que l'homme ait été placé dans un état d'indifférence pure et simple. C'est, il est vrai, à tort que l'ancienne dogmatique a rapporté à la première création certains passages (Col. III, 9, 10 ; Eph IV, 24) qui n'ont évidemment en vue que la nouvelle créature en Jésus-Christ. Mais s'il n'y a pas rapport immédiat, il y a dans ces passages un rapport médiat avec la création de la Genèse. L'image primitive de Dieu que l'homme a perdue et celle que Jésus-Christ est venu restaurer doivent nécessairement être en rapport très intime, renfermer le même contenu. Or, ce ne serait manifestement plus le cas, du moment où Adam aurait possédé simplement la conscience psychologique, la liberté, en d'autres termes la personnalité spirituelle, la faculté de se déterminer pour ou contre la vo-

lonté de Dieu. La comparaison emporterait décidément plus que cela. Nous aurions d'une part (Eph. IV, 24), *le nouvel homme créé selon Dieu en justice et en vraie sainteté*, et de l'autre (Gen. I, 27) le premier homme créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire, un être conscient et libre pouvant à son gré se décider pour ou contre la justice et la sainteté. La comparaison entre la Genèse et Col. III, 10, ne serait pas moins boiteuse.

Ces deux textes, qui se rapportent médiatement à la Genèse, forcent d'admettre chez Adam non pas une simple liberté formelle et de pure indifférence, d'équilibre, mais un certain degré de liberté réelle. Adam n'a sans doute pu être créé parfait, c'est-à-dire en possession de la complète réalisation de son idéal; toutefois il n'a pu non plus être créé moralement table rase, indifférent, neutre, mais en possession des rudiments d'une liberté réelle qui le portait tout naturellement vers Dieu. Pourquoi l'homme pouvait-il être tenté et tomber? Parce que, tout en étant porté vers son Créateur, il ne possédait ni une bonté essentielle (comme la liberté divine), ni une persistance immuable dans le bien qui est la liberté des hommes devenus saints, accomplis; mais une liberté réelle et primitive qui admettait aussi la possibilité d'autre chose. La tendance innée qui le porte vers son Créateur est à la fois une détermination divine et une liberté. C'est la libre détermination de la créature personnelle en face de la personnalité du Créateur. C'est une consécration à Dieu en même temps inspirée et accomplie librement. L'impulsion conduisant l'homme à Dieu qui se manifeste par l'obéissance est un don reçu : de sorte que le mouvement *actif* qui pousse l'homme vers Dieu est bien un résultat de ce qu'il a reçu *passivement*. Mais l'acte par lequel l'homme se donne, quoiqu'il n'ait lieu que sous l'impulsion divine, et qu'à ce titre il soit une détermination divine, est bien, à d'autres égards, un fait de liberté, puis qu'enfin la créature peut refuser de se donner à son Créateur.

Le troisième principe fondamental de J. Müller est plus important encore que les deux qui viennent d'être examinés. C'est à tel point que si nous étions obligés de reconnaître qu'il est bien la conclusion légitime des prémisses posées par St. Paul,

nous aurions à nous demander à notre tour si nous nous sommes bien inspirés des pensées de l'apôtre en combattant la théorie de notre auteur. Le péché, dit Müller, est un fait général; d'un autre côté il a son origine dans la détermination libre de la volonté personnelle. Cette contradiction ne peut être levée qu'en admettant une chute qui aurait eu lieu dans la sphère transcendentale, en dehors du temps.

La première des prémisses contient deux assertions évidemment pauliniennes : l'universalité du péché est un fait d'expérience ; c'est une corruption de la nature humaine, innée depuis Adam. Reste à savoir si pour tous les hommes, l'apôtre St. Paul présente le péché comme le résultat d'une décision de la volonté personnelle. Il s'agit d'examiner si la culpabilité du pécheur (dont Müller s'autorise pour dire que son état est le fruit d'une décision libre et personnelle) accompagne aussi le péché *inné, originel*, de telle façon qu'on soit autorisé à dire d'une manière générale et absolue : que là où il y a péché il y a culpabilité, ou bien s'il n'y a culpabilité qu'à la suite du péché *actuel*.

La culpabilité implique incontestablement que l'homme qui en est affecté est l'auteur du péché. Mais ce n'est pas à dire que la corruption innée, par le simple fait qu'elle aboutit à des péchés réels et qu'elle finit par rendre coupable celui qui en est atteint, doive être considérée déjà elle-même comme un péché dont l'homme est coupable. Car, Müller lui-même le reconnaît, ce qui domine avant tout dans la notion du péché c'est l'élément objectif, le fait qu'il y a transgression de la volonté de Dieu, soit comme acte, soit comme manière d'être, état. On peut dire par conséquent que le côté subjectif, l'auteur auquel le péché doit être imputé, n'entre en scène qu'en tant qu'il y a culpabilité, vu qu'il n'y a culpabilité qu'en tant que le péché doit être attribué à l'homme comme à son auteur. On n'est pas au contraire autorisé à dire : l'élément premier dans la notion de culpabilité est celui-ci, tel péché doit être imputé comme à son auteur à l'homme dans lequel il se trouve. Car on n'a pas le droit de dire d'une manière absolue que nous ayons immédiatement conscience du péché non-seulement comme étant en nous, mais comme venant de nous : nous n'a-

vons conscience de ce dernier fait que dans la mesure où nous nous sentons coupables.

Par suite donc du rapport qui existe entre la culpabilité et le péché, on n'a pas le droit de conclure sans autre preuve que, parce qu'il suppose l'universalité du péché, St. Paul déclare que le péché originel implique à lui seul culpabilité.

Pour être obligé de recourir à l'expédient de J. Müller qui nous parle d'une chute personnelle dans un monde transcendental, il faudrait admettre que St. Paul prétend que l'homme est non-seulement pécheur, mais encore coupable par nature, dès sa naissance. Alors sa théologie pourrait se piquer de résoudre un problème que la doctrine ecclésiastique traditionnelle n'aborde pas. Celle-ci, en effet, n'est pas en état de montrer comment il est possible que le péché originel, qu'elle présente comme impliquant culpabilité, puisse réellement entraîner culpabilité.

J. Müller ne peut avancer qu'un seul et unique passage pour établir que l'homme ne naît pas seulement pécheur, mais aussi coupable : *Nous étions de notre nature des enfants de colère comme les autres*, Eph. II, 3. Comme pour être objet de colère il faut être coupable, notre auteur aurait raison de dire que le simple péché originel entraîne culpabilité, si les mots τέκνα φύσει ὀργῆς devaient être pris dans le sens qu'il leur donne.

On a pris l'habitude généralement d'unir τέκνα avec ἤμεν et ὀργῆς avec τέκνα, ce qui donne la traduction : *Nous étions de notre nature des enfants de colère*. Mais pourquoi méconnaître à plaisir que τέκνα est séparé d'ὀργῆς par φύσει? Pourquoi ne pas traiter comme séparé ce qui l'est en réalité? On doit être d'autant plus porté à renoncer à cette liaison arbitraire que le sens qu'elle donne n'est en aucun cas réclamé par le contexte.

Si on lit le passage sans parti pris, quelle est la pensée à laquelle on doit s'attendre? Après avoir décrit l'état de péché des chrétiens d'entre les Juifs, l'écrivain les présente comme objets de la colère de Dieu. Et lorsque l'apôtre ajoute, *comme les autres*, comme aussi les païens, on ne peut songer qu'à l'idée intermédiaire suivante : bien que les chrétiens d'entre les juifs se soient trouvés placés par nature dans une position favorisée à l'égard

de Dieu. C'est là la seule pensée que l'apôtre entend exprimer par ces mots : καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί. Qu'on ne sépare que ce qui est séparé ; qu'on ne mette en opposition que ce qui doit y être mis en tenant compte des mots. Le mot *colère* est manifestement séparé d'*enfants* par le mot *nature*. Ce qui est exprimé avec colère (*de colère, comme les autres*) est opposé à ce qui est désigné par *enfants par nature*. Dès qu'on sépare ainsi ce qui doit être séparé d'après la position des mots, et qu'on place une première virgule avant *enfants*, et une seconde après *par nature*, *colère* s'unit avec *nous ;* alors *enfants par nature* doit être pris comme opposé à *de colère : nous étions par suite de notre péché actuel, bien qu'enfants par nature, objets de colère comme les autres* (*les païens*). Quoique par suite d'un choix objectif nous fussions enfants, en tant qu'appartenant au peuple de Dieu, ce privilége, par suite de notre état subjectif (*nous avons tous conversé autrefois dans les convoitises de notre chair*), ne nous a nullement mis à l'abri de la colère de Dieu : nous tombions sous ses coups, comme les autres.

On unit donc *colère* à *nous*, ce qui forme un génitif de possession : *nous* étions tombés *au pouvoir*, *sous le coup* de la colère. Cet emploi du génitif avec εἶναι, γίγνεσθαι n'est pas rare, quand le génitif est une notion personnelle. Des exemples de cette construction se trouvent dans les classiques (Platon, Sophocle) et dans le Nouveau Testament. (Act. XXVII, 23 ; 1 Cor. III, 21, 23 ; Rom. XIV, 8.) Dans les classiques (Thucydide, Xénophon, Aristophane, Aeschine, Démosthène, Pindare, Platon) on emploie même, mais rarement, le génitif avec εἶναι si le sujet est une personne (ou une chose personnifiée), lorsque le génitif désigne une chose et qu'il s'agit d'exprimer le don de la seconde au premier. La même construction se trouve également dans le Nouveau Testament. (Luc IX, 55 ; Act. IX, 2 ; 1 Cor. XIV, 33 ; 1 Thes. V, 5, 8 ; Hébr. X, 39 ; XII, 11.)

Nous sous-entendons καίπερ ὄντα, mais la chose n'a pas besoin d'être justifiée étant tout à fait admissible et le contexte la faisant paraître toute naturelle. Pour ce qui est du mot *enfants*, il ne peut être synonyme d'*enfants de Dieu* dans le sens où les rachetés par Christ sont appelés enfants de Dieu. Paul ne peut

pas avoir voulu dire que les chrétiens d'entre les Juifs fussent enfants de Dieu dans ce sens-là, *par nature*. Ce qui suit (*par la grâce duquel vous êtes sauvés*) s'opposerait à une pareille interprétation. Les Juifs étaient enfants par nature, non pas au point de vue de la grâce du Nouveau, mais au point de vue de celle de l'Ancien Testament, en tant qu'ils faisaient partie de l'alliance de grâce. Ils ont ce titre (Esa. LXIII, 8), non pas seulement en tant qu'ils sont subjectivement croyants, mais par suite du décret de Dieu qui a fait des descendants d'Israël ses enfants. (Esa. IV, 22 ; XIX, 5, 6 ; Deut. V, 2 ; Jér. III, 14 ; Esa. XXX, 1 ; I, 2,4 ; Ezéch. XXI, 10, 13.) Paul présente ce fait comme un privilége des Juifs. (Rom. IX, 1 ; XI, 21.)

Notre texte renferme ainsi d'une manière concise la pensée qui est développée tout au long dans le premier chapitre de l'épître aux Romains. Il n'est donc nullement question ici d'une *culpabilité innée*. Ce passage ne saurait être avancé comme *dictum probans* ni d'une manière immédiate, ni d'une manière médiate pour établir une culpabilité imputable, se transmettant par la procréation.

Le moment est maintenant venu de prendre à notre tour l'offensive. Nous ne nous contenterons pas d'avoir établi que la théorie de J. Müller n'est pas appuyée par les écrits de St. Paul, nous signalerons plusieurs passages qui la contredisent expressément.

D'abord l'hypothèse de Müller est contredite par la manière dont St. Paul présente les conséquences et le châtiment du péché. La mort, et spécialement la mort physique, est envisagée par l'apôtre comme résumant et concentrant toutes les conséquences du péché pour l'homme. Dans quel rapport St. Paul place-t-il donc cette mort physique avec le péché ? S'il la présentait comme la conséquence des péchés actuels d'un chacun, ou comme la suite d'un péché déjà latent dans la nature d'Adam avant la transgression, il ne serait plus possible de voir dans les enseignements de l'apôtre une opposition à la théorie de J. Müller. En effet on pourrait trouver dans cette hypothèse (d'une chute antérieure) que les enseignements apostoliques n'affirmeraient ni ne contrediraient, la cause profonde qui ferait

que chez chaque individu et chez Adam, le péché a dû se manifester et entraîner aussitôt son salaire, la mort.

Mais la manière dont l'apôtre présente les rapports du péché et de la mort ne permet aucune de ces deux suppositions. Parmi les nombreuses explications qu'on a proposées du texte capital (Rom. V, 12-21) et spécialement de ces paroles : *C'est pourquoi comme par un seul homme le péché est entré au monde, la mort y est aussi entrée par le péché ; et ainsi la mort est parvenue sur tous les hommes, parce que tous ont péché,* une seule est satisfaisante. Les mots ἐφ'ᾧ ne sauraient être pris comme exprimant un rapport de causalité *réel*, mais un rapport de causalité *logique*. Ne l'oublions pas, l'apôtre est engagé dans un raisonnement. En prenant tout simplement cette expression ἐφ'ᾧ dans le sens de *quoniam*, *puisque*, tout le contexte s'explique à merveille et nous obtenons une base solide pour la comparaison entre Adam et Christ, qui commence au vers. 13.

Quand l'apôtre dit : *comme par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort*, il rappelle un fait historique alors incontesté. Lorsqu'il poursuit en ajoutant : *et ainsi* (savoir par le fait que le péché par un seul homme est venu sur tous) *la mort est venue sur tous les hommes*, la venue de la mort sur tous était également un fait incontesté. Mais le fait qu'elle était venue sur tous, son mode d'entrée dans le monde, par le moyen d'un péché qui avait passé d'un à tous, c'était là une assertion qui, faute d'être certaine d'elle-même, avait besoin d'être prouvée. Que sommes-nous en droit d'attendre à la suite de διῆλθεν (*la mort est parvenue sur tous les hommes*) ? L'exposé des raisons établissant que la comparaison (*ainsi la mort est parvenue sur tous les hommes*) est bien fondée. Si dans cette attente nous voyons dans le ἐφ'ᾧ une raison de *penser*, *d'admettre*, la phrase *puisque tous ont péché* nous donne une raison qui nous autorise à conclure que la mort est bien venue sur tous (Rom. III, 23), c'est que tous ont péché, comme St. Paul l'a déjà établi précédemment. Le fait que tous pèchent est une raison qui l'autorise à conclure à un phénomène intérieur et indémontrable en soi, savoir que le péché est venu d'un seul homme sur tous les autres. Le fait que tous pèchent serait inexplicable si à partir

d'Adam un principe mauvais n'avait pas été continuellement en se propageant.

On comprend toutefois que le fait que *tous ont péché* n'est pas une raison suffisante pour établir qu'ainsi la mort est venue sur tous les hommes, comme il l'a dit. On peut conclure seulement que l'assertion qui déclare que le péché est venu sur tous est fondée, mais on n'a pas le droit d'affirmer que la mort soit la conséquence du péché venu d'un seul. Aussi la tentative de prendre ἐφ'ᾧ comme une raison devrait-elle être abandonnée, si au premier motif ne venaient s'en ajouter d'autres correspondant à cette seconde idée renfermée dans le mot *ainsi*. Ces raisons se présentent immédiatement, si on met entre parenthèse les mots: *jusqu'à la loi le péché n'était pas dans le monde*, comme une explication ou une confirmation du premier motif, *puisque tous ont péché*, duquel on fait dépendre encore les deux propositions qui suivent. Toute la phrase appelée à prouver l'assertion, *ainsi la mort est venue sur tous*, se lirait comme suit : *puisque tous ont péché* (car jusqu'à la loi le péché était au monde), *toutefois le péché n'est pas imposé quand il n'y a point de loi, mais la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse même sur ceux qui n'avaient point péché de la manière en laquelle avait péché Adam.*

Il n'est pas nécessaire de prouver que cette construction est admissible. Elle se recommande en outre par cette circonstance que trois vérités déjà supposées connues se présentent comme trois preuves successives de l'assertion suivante qui a besoin d'être prouvée : *Ainsi la mort est parvenue sur tous les hommes*. 1° Un fait d'expérience tenu pour vrai (la généralité du péché) contre lequel on aurait pu objecter qu'il ne s'appliquait pas jusqu'à la législation mosaïque ; aussi St. Paul l'affirme-t-il par le mot renfermé entre parenthèse qui déclare que le péché a été continuellement en se propageant, vu qu'on se tromperait en pensant que le péché n'est de nouveau entré dans le monde qu'avec la loi de Moïse : *or jusqu'à la loi le péché était* dans le monde ; 2° Une vérité juridique qui ne saurait être mise en doute savoir que le péché n'est point imputé, c'est-à-dire puni, là où il n'y a point de loi ; 3° Un fait d'expérience qu'il ne saurait être question de contester : la mort a régné

d'Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'ont pas péché de la même manière qu'Adam.

La seconde raison est introduite avec δέ, sans que la proposition qui expose le premier argument renferme un μέν. Cette seconde proposition est donc introduite de telle façon qu'on ne doit pas conclure de la seconde raison en l'unissant à la première, mais séparément. Cette seconde raison porte sur la seconde idée renfermée dans le mot *ainsi*, savoir que la mort est venue sur tous *par suite du péché qui est venu d'un sur tous. La mort n'a donc pas été amenée par le péché actuel de chaque individu.*

Cette raison ne suffit cependant pas à elle seule pour établir cette conclusion. Aussi l'apôtre en ajoute-t-il une troisième, savoir le fait que dans un temps où ce principe de justice s'appliquait aussi bien que dans tout autre (d'Adam à Moïse), il s'est passé quelque chose de contraire à cette règle. Ainsi la même conséquence (la mort), qui pour Adam a été la punition d'une transgression déterminée et concrète de la loi dans un cas donné, a atteint aussi des hommes dont le péché n'a pas consisté à violer une loi positive entraînant la mort pour le transgresseur. Est-ce à dire que le péché avant la législation mosaïque n'ait pas été imputé ou que la mort de ceux qui sont morts pour avoir péché autrement qu'Adam ait eu lieu injustement? Bien au contraire, il résulte de tout cela seulement que la mort n'est pas venue sur tous comme un châtiment adéquat de leurs péchés individuels. Mais, indépendamment de la forme particulière que le péché a revêtue ou n'a pas revêtue (les enfants) chez les divers individus; qu'ils aient ou non violé avec conscience une loi dénonçant un châtiment contre le transgresseur, par suite du péché d'Adam venant sur tous, la mort, dans les dispensations divines, est devenue pour l'humanité définitivement pécheresse une conséquence naturelle qui chez tous a accompagné le péché. C'est donc ici la conclusion renfermée dans la seconde idée du mot *ainsi*; tous sont morts, non pas parce que tous ont péché individuellement, comme si chacun s'était attiré la mort, mais *par suite du péché qui depuis Adam est venu sur eux tous.*

Dans le parallélisme qu'il établit ensuite (v. 15-17) entre Adam et Jésus, l'apôtre se borne à donner le résultat des pensées qu'il a (v. 12-14) déjà présentées séparément. En tout cas, il n'y a point de place ici pour la théorie de Müller qui veut que tous les hommes, au début de leur carrière terrestre, aient derrière eux une chute antérieure accomplie dans une sphère exclusivement spirituelle. La mort de plusieurs (v. 17) d'après lui n'aurait pas été le résultat de l'offense d'un seul, mais la conséquence d'une culpabilité primitive contractée dans la phase de sa préexistence personnelle, que chacun aurait apportée sur la terre et qui, dès le début de sa carrière ici-bas, l'aurait placé sous le coup de la colère divine.

La théorie de Müller n'est pas moins contredite par ce que l'apôtre St.Paul enseigne sur la nécessité et le mode de la nouvelle naissance. D'après l'hypothèse que nous examinons, ou bien la nouvelle naissance n'est plus nécessaire ou bien elle doit avoir un caractère autre que celui qui lui est donné par les enseignements apostoliques.

La chute d'Adam dans le temps ne doit pas être une conséquence inévitable de celle qui a déjà eu lieu dans le monde transcendental. Il faut que le premier homme répudie ou accepte la conséquence de sa première faute ; de sorte que peu à peu, en se montrant bien humbles et fort soumis, les premiers hommes auraient pu finir par se guérir de cette blessure qu'ils avaient apportée en naissant. C'est à tel point que si l'épreuve du premier Adam avait bien tourné, s'il avait transmis à ses descendants une nature sensible intacte et un bel exemple d'obéissance à Dieu, il aurait pu jouer pour eux, quoique d'une manière restreinte, exactement le même rôle qui a été réservé au second Adam? Mais voici alors ce qui arrive. L'héritage des conséquences de la seconde chute d'Adam aura sans doute rendu pour ses descendants la possibilité de se sauver plus difficile, mais celle-ci n'en existera pas moins. En effet le péché qu'ils apportent en naissant n'entraîne culpabilité que parce qu'il est la conséquence d'une décision libre prise dans un monde transcendental ; d'autre part la volonté dans la carrière actuelle n'est pas nécessairement déterminée dans le sens du

mal ; elle peut réagir, remonter le courant et bien qu'avec grand'peine se débarrasser des conséquences de la première décision. Car enfin si la résolution dans le monde transcendental n'a rien de définitivement déterminant pour Adam lui-même, on ne voit pas pourquoi il en serait autrement pour ses descendants. Si ceux-ci confirment dans la suite de leur vie leur première chute dans le monde intelligible, ils peuvent aussi la répudier, et en tout cas s'ils la confirment ce n'est point par suite d'une conséquence inévitable de leur première chute, personnelle et préhistorique, mais par suite de la descendance d'Adam. Or comme notre péché n'implique culpabilité qu'à condition d'être, non pas le fruit d'un héritage, mais d'une décision libre et personnelle, il en résulte que la corruption qui nous vient d'Adam ne peut être la cause qui nous empêche de nous guérir du mal fait par la première chute individuelle. Quel que soit le désordre survenu dans notre vie psychique et physique du fait d'Adam, nous ne saurions l'envisager comme entraînant culpabilité. Nous ne saurions reconnaître ce caractère qu'au point obscur et caché dans notre nature, provenant de la décision personnelle dans le monde antérieur. Il y a plus. Ce péché latent et primitif ne devant pas être considéré comme déterminant nécessairement la direction de la carrière actuelle, nous ne serons que conséquents en maintenant chez chaque descendant d'Adam la possibilité de désavouer, de répudier sa faute première commise dans la sphère intelligible. Le désordre en effet provenu du fait d'Adam, dans notre vie psychique et physique actuelle, n'a rien à démêler avec le principe exclusivement spirituel du mal, avec cette décision originelle accomplie dans un monde antérieur. Tout au plus les conséquences de la chute historique d'Adam peuvent-elles avoir contribué à nous rendre la répudiation de notre passé plus difficile, mais en tout cas pas impossible.

Supposé même que dans la théorie de J. Müller il y eût encore place pour une nouvelle naissance, elle devrait avoir un tout autre caractère que celui que St. Paul lui attribue. Elle ne pourrait consister que dans la restauration de la faculté primitive que possédait l'homme de sortir de son indécision ; dans

le rétablissement pur et simple de la liberté formelle. De sorte que dans la nouvelle naissance, Dieu se bornerait à rendre à l'homme la faculté de fonder lui-même sa vie morale.

III

Conclusion.

Nous ne sommes pas dans la position commode des orthodoxes qui, dans le fait que la théorie de J. Müller est intenable, voient une confirmation définitive de celle de l'église. Celle-ci a en effet le tort de statuer une perfection absolue de l'homme primitif, tandis que l'apôtre des Gentils ne parle que d'une disposition actuelle à la perfection, d'un simple commencement régulier et normal dans le sentier du bien. La doctrine officielle parle aussi à tort d'un péché héréditaire des enfants d'Adam entraînant culpabilité personnelle. St. Paul, au contraire, tout en admettant que la disposition au péché se transmet, ne voit un péché proprement dit impliquant culpabilité, que lorsqu'à la suite d'un acte de liberté, l'homme s'est approprié la disposition native.

L'essentiel dans la question du péché n'est pas de saisir le ton dominant pour ainsi dire de ce fait moral qui expliquerait et résumerait les formes variées sous lesquelles il se manifeste empiriquement. Au milieu des causes complexes dont le concours provoque la naissance du péché, il s'agit de savoir comment nous nous représenterons le premier homme avant la chute et où nous trouverons les causes de celle-ci. Il faut ensuite se rendre compte du concours des causes complexes qui font que le péché se montre aussi chez les descendants d'Adam.

Pour ce qui est de la première question, notre étude nous a déjà donné trois résultats positifs. Avant la chute, l'homme était pur; il n'a violé un commandement positif ni par suite d'un péché inhérent à sa nature, ni par suite d'une décision libre et personnelle dans une existence antérieure. Le péché n'a pas tiré l'homme d'une espèce d'engourdissement dans lequel

la matière le tenait pour lui donner la conscience qu'il était homme. St. Paul ne nous le représente pas non plus comme parfaitement sage et saint au début. Créé d'abord en âme vivante, Adam était appelé à devenir, à se faire lui-même un esprit concret ; l'infini devait prendre place dans le fini et le fini devait être reçu dans l'infini. Ayant pour base une disposition à la communion avec Dieu et à la vie éternelle, il devait s'élever à une union libre et consciente avec Dieu et à une vie éternelle libre dont il eût pleine et entière conscience. Pour remplir sa mission, l'homme n'était pas pourvu d'une capacité pure et simple, formelle, de vouloir et de penser ; il y avait chez lui un attrait inné pour Dieu, qui lui permettait de le connaître et de l'honorer, de faire volontiers sa volonté sans y être contraint ni extérieurement, ni par une nécessité métaphysique intérieure, mais en vertu de cette pure obligation qui faisait partie intégrante de cette image de Dieu d'après laquelle la créature avait été faite. En accusant toujours plus, en affirmant librement cette tendance naturelle, l'homme pouvait parvenir à une parfaite connaissance de Dieu et à une telle indépendance dans le bien que la volonté de Dieu aurait fini par devenir sa propre volonté.

Pour remplir sa mission, l'homme devait suivre sans doute les inspirations fondamentales de son être, mais sa détermination personnelle devait avoir lieu de façon telle qu'il réalisât son idéal sous la forme de l'obéissance, de façon à laisser régner à tout instant la volonté de Dieu dans son cœur comme mobile pour l'action. C'est ce fait qui rendait le péché possible.

Si dès ses premiers pas dans la carrière, l'homme avait été doué d'une sagesse et d'une sainteté parfaites, le péché aurait été pour lui chose impossible. Pour les êtres arrivés à la perfection, le bien est en effet une nécessité morale. Mais comme sa tâche n'était pas accomplie, le développement de son organisation idéelle par rapport à son organisation matérielle était un problème dont la solution impliquait abstraitement la possibilité d'un échec. Sans doute, l'antagonisme entre l'esprit et le corps ne peut pas s'être fait sentir primitivement au centre (l'âme, le cœur) de la personnalité à la fois spirituelle et cor-

porelle, comme il est décrit (Gal. V, 17; Rom. VII, 22, 23) par St. Paul. Cependant il est fait allusion dans ce passage à la possibilité de ce conflit par l'opposition entre l'homme intérieur et la loi qui est dans les membres. Le corps, bien qu'il soit destiné à manifester éternellement l'esprit, n'en appartient pas moins à notre planète; il sert d'intermédiaire à l'action du monde sur l'esprit inhérent à l'âme, de même que celle-ci peut s'en servir comme d'un instrument. L'homme pouvait donc s'égarer dans le cœur, centre de sa personnalité; rechercher à son gré les choses d'en bas, celles d'en haut; se fixer définitivement, se cantonner, s'isoler dans une fausse subjectivité, au lieu de s'élever à une vraie personnalité en Dieu.

Ce n'est pas tout encore. Le péché ne consiste pas seulement à avoir manqué le but en se développant soi-même; il implique éloignement de Dieu et chute. La libre détermination de l'homme ne devait et ne pouvait véritablement s'accomplir qu'au moyen d'une action divine sur la personnalité humaine. Cette libre détermination dépendait de l'ordre divin, elle devait s'effectuer sous l'influence d'une occasion provoquée par Dieu. La détermination devait avoir lieu sous la forme d'une obéissance qui correspondit parfaitement à chaque instant de développement dans la foi, s'en remettant avec confiance à la révélation divine, saisissant à tout instant avec assurance la volonté de Dieu et en faisant le mobile décisif de toute action.

Quand l'apôtre caractérise par le mot liberté (ἐλευθερία) l'état psychologique dans lequel l'homme veut décidément le bien, il désigne par là seulement le côté négatif, l'indépendance de la loi comme ordonnance extérieure (1 Cor. X, 29; 2 Cor. III, 17; Gal. II, 4; V, 1, 13), (1 Pier. II, 16) et l'indépendance de la puissance du péché (Rom. VI, 19; VI, 22; VIII, 2, 9). Le côté *positif* de cet état est désigné comme le service de Christ (1 Cor. VII, 22.)

Le développement successif de la spiritualité humaine devait donc être essentiellement religieux et moral; l'homme était appelé à se déterminer librement lui-même en se soumettant sans réserve aux influences de la personnalité divine, désireuse de le déterminer.

La liberté que l'homme était appelé à réaliser ne devait pas aboutir à une perfection qui aurait consisté en ce qu'il n'y aurait rien eu en l'homme qui ne fût l'effet de sa propre détermination. Mais il aurait été libre s'il n'y avait eu rien en lui qui ne fût divin, établi de Dieu, tout en étant en même temps un fruit de sa libre détermination. C'est justement parce que l'homme était appelé à se déterminer librement lui-même, tout en se laissant librement déterminer par Dieu, qu'il y avait le plus de danger que l'épreuve tournât autrement. Il pouvait abuser de sa conscience personnelle et spirituelle, pour s'adorer lui-même dans son propre cœur; il pouvait aspirer à l'autonomie, sans obéir en même temps à la loi divine; il pouvait chercher la liberté dans l'indépendance de la loi divine; il pouvait aspirer à être comme Dieu sous la forme d'une fausse spiritualité, en donnant à tout ce qui concernait son corps une signification anti-spirituelle.

St. Paul, de son point de vue, ne peut admettre qu'une simple possibilité et non pas la nécessité du péché. Aussi serait-ce en vain que nous irions lui demander de nous expliquer comment il s'est fait que l'homme est devenu pécheur. Il ne peut que nous donner l'histoire de l'altération survenue dans les rapports de l'homme avec Dieu, une description de la forme première sous laquelle le péché s'est montré.

Tout indique que bien loin de ne voir dans le récit de la Genèse qu'une simple fable ou un philosophème enveloppé de formes empiriques, St. Paul le traite comme ayant une base historique sur laquelle il fonde d'autres déductions. Il est quatre passages de St. Paul qui nous montrent comment, à son sens, cette altération s'est effectuée.

D'abord l'homme n'en est pas venu là par une révolte directe contre Dieu et purement spirituelle. Il a été tenté; une puissance mauvaise et déguisée venant du dehors lui a inspiré le doute et la défiance à l'égard de Dieu. (2Cor. XI, 3; 1 Tim. II, 14.) Bien que le péché de l'homme ait commencé dans le temps il ne s'est pas effectué indépendamment du mal qui régnait déjà dans un monde supérieur des esprits. Le tentateur est, aux yeux de l'apôtre, un être personnel supérieur aux hommes.

Mais il n'y a pas moyen d'être tenté si l'on ne veut pas se laisser tenter. Adam ne peut avoir été simplement passif; sans cela il n'aurait pas été coupable comme Paul l'enseigne, il n'aurait pas péché en cédant. (Rom. V, 14, 15.) Deux passages (Philip. II, 6; 2 Thes. II, 3), (qui semblent faire allusion aux chap. II et III de la Genèse) indiquent en quoi aurait consisté l'activité de l'homme dans la tentation. Les premiers hommes se trompant au sujet de la vraie autonomie qu'ils possédaient tout en obéissant à la loi divine, s'imaginèrent pouvoir l'avoir en dehors de l'obéissance; ce fut là le commencement de leur révolte. L'émancipation du joug de Dieu leur sembla devoir les égaler à lui; ils prirent la fausse liberté pour la vraie. Telle est la séduction de l'orgueil à son début; il vient s'y ajouter l'incrédulité qui conduit à une chute positive. De sorte que dans le premier péché des premiers hommes il y eut à la fois ce que les scolastiques ont appelé *superbia*, et ce que les théologiens luthériens ont appelé *incredulitas* ou *defectio a verbo Dei*. L'apôtre présente (2 Thes. II, 3) sous la forme la plus extrême du péché, comme ayant atteint son apogée, le principe même qui lui a donné naissance, l'égarement de l'orgueil de la créature dans ses rapports avec le Créateur : le point extrême négatif et positif de la superbe; l'incrédulité absolue et une autonomie absolue à laquelle un culte doit être rendu. Voici donc le commencement du péché d'après St. Paul. A la suite d'une tentation extérieure venant d'une puissance malfaisante déguisée, l'homme s'est fait illusion en méconnaissant et en troublant les rapports qui devaient régner entre la personnalité primitive et la personnalité créée, dérivée.

Il reste à examiner les causes diverses dont le concours a amené le péché chez les descendants d'Adam. 1° L'apôtre place (Rom. V, 12-21) le fait empirique du péché des hommes dans un rapport organique incontestable avec celui d'Adam. Mais ce n'est pas à dire que d'après St. Paul, la culpabilité personnelle de chaque individu provienne de la décision primitive d'Adam. Ce qui le prouve d'abord négativement, c'est qu'on ne peut admettre l'interprétation en vertu de laquelle l'humanité aurait hérité d'Adam,un état de péché entraînant culpabilité

personnelle, soit au sens d'Augustin (imputatio peccati Adamitici) soit au sens de quelques modernes (Adamo peccante omnes peccaverunt). A cela vient s'ajouter une considération positive. Dans ce cas-là, le péché des descendants ne pourrait être considéré que comme un malheur, une calamité qui n'aurait pu être qu'objet de pitié, de compassion. Or il n'en est pas ainsi puisqu'au jour de la colère il sera rendu à chacun *suivant ses œuvres* (Rom. II, 6), de sorte que la condamnation personnelle de l'individu, d'après laquelle son péché lui est imputé, résultera non pas de la chute d'Adam, mais de la conduite indépendante d'un chacun. Tout cela implique que la condamnation à mort ne devient pour la race entière une équitable rétribution du péché que parce que tous les descendants viennent se ranger à la suite de leur père comme autant de pécheurs personnellement coupables et responsables. (Rom. V, 16; 18; comp. 1 Cor. VIII, 46; Job IX, 2; XIV, 4; XX, 9.)

2° La même puissance spirituelle qui a tenté Adam travaille encore à séduire les hommes, de sorte que ceux qui pèchent sont les serviteurs du diable. (Col. I, 13; 2 Cor. IV, 4; Eph. VI, 12; 2 Cor. II, 11; 1 Cor. VII, 5; 2 Cor. XI, 14. Comp. 1 Cor. XV, 24; Rom. III, 38.) St. Paul ne s'explique ici ni sur le genre, ni sur les moyens de cette action. Le passage 1 Cor. VII, 5, n'autorise pas à conclure que l'homme offre toujours l'occasion de la tentation par ses désirs. On ne peut affirmer que *chaque* faute soit amenée par Satan. En effet si l'initiative lui est attribuée quelquefois, dans d'autres cas, elle vient soit du monde, soit de la chair. Ensuite St. Paul ne dit jamais que les mauvais désirs que Satan excite (1 Cor. VII, 5), aient été placés primitivement par lui dans le cœur de l'homme. Sans doute, d'après St. Paul, tout mal, tout ce qui est contraire à Dieu, se trouve réuni dans la personne de Satan qui en est l'auteur; en dernière analyse tout cela procède de lui, et doit être ramené à lui. Néanmoins l'état actuel de péché n'est pas provenu *exclusivement* de Satan. On peut le conclure de la circonstance que cette condition est également mise en rapport de causalité avec la chute d'Adam, de sorte qu'il faut toujours admettre un autre facteur que Satan si l'on en veut rendre compte. Il est possible

que l'apôtre n'ait pas ramené certains péchés à une intervention spéciale de Satan, mais qu'il les ait dérivés de l'état moral des hommes en tant que descendants d'Adam.

3° Par suite du péché d'Adam, il y a chez l'enfant une certaine impureté dès sa naissance. (Rom. V, 12; 1 Cor. VII, 14.) Tout péché actuel et personnel est précédé d'une disposition au péché. L'apôtre définit (Rom. VII, 7) l'essence de ce péché. Parlant de cette disposition mauvaise, antérieure à tout péché actuel chez les descendants d'Adam, « je n'ai point connu le péché, sinon par la loi, » il ajoute : « Le péché ayant pris occasion (de se développer) par le commandement, a produit en moi toute sorte de convoitises. » (V. 8.) Ainsi la convoitise est déjà chez l'enfant un effet du péché. Elle se trouve virtuellement en lui, mais « le péché est mort » aussi longtemps qu'on n'a pas conscience de la loi. C'est elle qui le fait vivre et le rend actif. Le péché est donc présenté comme un germe enraciné dans l'homme; se développant au moyen de la conscience morale, il fait que la décision de l'homme a lieu d'une manière hostile à la loi. Cette disposition est permanente (Rom. VII, 17, 20); et elle est tellement puissante que même quand l'homme approuve intérieurement la loi il ne peut jamais sortir victorieux de la lutte, à moins que le rédempteur ne lui communique un principe supérieur. (Rom. VII, 15-25.)

4° Un acte de liberté s'interpose entre la disposition au péché et l'acte personnel entraînant responsabilité. D'après tout ce qui précède, il semble qu'il n'y ait plus de place pour ce quatrième facteur. Tous les descendants d'Adam ayant hérité de lui une disposition au péché qui, aussi longtemps que la rédemption n'intervient pas, les met au pouvoir de Satan, il semble que tous les hommes ont péché par suite d'un développement naturel qui a commencé avec la faute de leur premier père.

Toutefois on ne peut admettre que St. Paul se soit représenté ainsi les choses, cette conception étant incompatible avec plusieurs articles de l'enseignement de l'apôtre.

A côté de la disposition au mal se trouve une lumière intérieure, un attrait incontestable pour Dieu et pour la loi (Rom. I,

20; VII, 23) qui peut le porter à vouloir le bien, sinon à le réaliser effectivement, à haïr le mal et à répudier les œuvres qui en résultent comme n'étant pas siennes. (Rom. VII, 20.) Le développement de la disposition mauvaise dans chaque individu, la forme que prend sa vie pratique de péché dépend de l'attitude qu'il adopte à l'égard de la loi de Dieu. De là divers degrés de moralité parmi les hommes; il y a eu, d'après St. Paul, des païens qui ont obéi à la loi d'une manière relative (Rom. II, 14) et des Juifs qui ont été parmi les meilleurs, comme Abraham. (Rom. IV.) Ainsi toute la responsabilité n'est pas mise sur le compte d'Adam ; tous ses descendants sont également responsables de leurs péchés personnels. En troisième lieu, St. Paul ne cesse d'exhorter de diverses manières à la repentance et à la conversion. (Rom. II, 2; Eph. IV, 23.) Qu'est-ce à dire ? C'est que tout en enseignant que le pécheur est esclave du péché (Rom. VII, 15) et tout en ayant l'air de dire que cette servitude n'admet de liberté « qu'à l'égard de la justice » (Rom. VI, 20), il ne statue néanmoins aucune contradiction absolue entre cette servitude d'une part et la possibilité de se déterminer autrement d'autre part. En effet, d'après St. Paul, la bonne détermination du pécheur peut consister à chercher la rédemption. En quatrième lieu, l'état dans lequel les descendants d'Adam se trouvent naturellement n'est pas un état de vraie liberté, mais St. Paul admet cependant qu'il peut y avoir chez l'homme des actes de liberté. Ce qui le prouve, c'est que, d'après lui, la foi qui consiste à s'approprier la grâce offerte par Dieu n'est pas un acte imposé ou violentant l'homme, mais de la part du péheur une assimilation du-Dieu de la révélation, basée sur une détermination consciente, en d'autres termes, un fait de liberté.

Comment donc le péché actuel peut-il être chez chaque individu, à la fois la conséquence de la disposition au mal, héritée d'Adam et le produit de la libre détermination humaine? D'une part, la nécessité qui conduit les descendants d'Adam à pécher ne peut être absolue, puisque l'apôtre, en dépit de cette nécessité, parle aussi d'une détermination libre pouvant avoir lieu chez chaque individu. Il faut avouer que, l'eussent-ils

voulu, ils n'auraient pu empêcher la disposition au mal de devenir chez eux péché actuel. Mais, d'après St. Paul, la place que chacun occupe sur l'échelle du péché dépend du fait qu'il s'éloigne ou qu'il se rapproche de la loi de l'esprit; la circonstance que, en tout cas, les individus ne sont responsables que de leurs péchés personnels, et de plus qu'ils sont appelés à la repentance et peuvent croire au Sauveur, tout cela porte autant de correctifs et de restrictions à la nécessité. Il y a incontestablement contre la corruption acquise et le développement fâcheux, une réaction de la nature primitive de l'homme qui a persisté. Bien qu'elle soit insuffisante pour guérir l'homme, il y a en lui une liberté latente, impuissante, il est vrai, pour le changer entièrement, mais non d'une manière relative. En effet, en vertu de cette réaction, quoique l'homme ne puisse aboutir à faire du bien la règle unique de sa vie, il peut le désirer, et quand son heure est venue, faire pénitence à la suite des appels divins et s'approprier sa grâce dès qu'elle lui est offerte.

D'autre part il est aisé de voir qu'on méconnaît le rapport organique établi par l'apôtre entre Adam et ses descendants quand on prétend que chacun de nous est l'arbitre exclusif et absolu de sa vie morale, ou quand on affirme qu'il y a dans chaque homme une liberté d'indifférence qui lui permet de se prononcer à chaque instant avec une égale facilité pour le bien ou pour le mal. Quelle que soit la manière de se représenter le développement organique du péché chez les descendants, nous sommes incontestablement devenus pécheurs par suite du péché d'Adam. (Rom. V, 12.)

Il n'en serait pas ainsi si nous considérions le péché exclusivement par son côté subjectif, comme le fait quelquefois St. Paul. Dans ce cas-là pour qu'il y ait péché il faut toujours la connaissance de la loi, et la conscience d'une libre transgression. En effet cet élément formel du péché, qui seul donne naissance à la culpabilité, ne peut jamais se trouver chez moi comme conséquence du péché d'un autre. Toutefois le péché est, en tout premier lieu, quelque chose d'objectif, un acte ou une manière d'être contraire à la volonté de Dieu. C'est ce

côté objectif qu'il faut avoir en vue quand on dit que tous les descendants d'Adam sont devenus pécheurs par suite de sa transgression. Cela veut dire que par suite de cette transgression tous sont devenus pécheurs par leurs dispositions ou par leurs actes. Mais bien qu'il ne soit encore rien décidé sur le côté formel, subjectif du péché, cette déclaration de St. Paul implique cependant que ses descendants ne peuvent pas avoir eu une liberté leur permettant de ne pas violer la loi de Dieu, soit par leurs dispositions, soit par leurs actes. Ils ne peuvent donc pas avoir été capables de faire exclusivement le bien.

Ensuite si St. Paul enseignait une liberté de choix et d'indifférence chez tous et à tous les degrés du développement, il ne pourrait pas enseigner, comme il le fait, que tous les descendants d'Adam ont besoin de rédemption. Cette conception est incompatible avec ce qui est dit Rom. VII, 14. C'est justement parce que cette liberté-là (*liberium arbitrium indifferentiae* ou *aequilibri*) fait défaut qu'on éprouve le besoin de la rédemption.

Admettra-t-on peut-être qu'il y a chez chaque descendant d'Adam un point pur de tout péché qui ne disparaît qu'à la suite d'un acte de liberté, quand on donne son consentement aux mauvaises convoitises naturelles ; de sorte que le pouvoir irrésistible des passions et des mauvais désirs ne serait que le résultat de ce consentement, par suite de cette *première* infidélité aux prescriptions de la loi ? On n'y peut songer, car St. Paul au moment même de la première décision consciente en face de la loi, présente expressément le péché comme une puissance séductrice produisant la convoitise. Il est bien vrai qu'on doit se représenter que cette puissance va en augmentant à mesure que l'homme lui cède librement, si bien qu'elle peut aller jusqu'à obscurcir et à endurcir le cœur. (Rom. II, 5.) Mais sans l'intervention de la grâce, l'homme ne peut jamais s'y soustraire complétement. Sans cela plusieurs, tous pourraient se sauver eux-mêmes. D'après St. Paul, au contraire, jusqu'à Christ, personne n'a pu sortir entièrement victorieux de la lutte avec le péché. La loi elle-même n'a pu et ne devait pas amener ce résultat. (Gal. III, 25, 19.) Dieu ne se proposait pas

de délivrer les hommes du péché au moyen de la loi ; l'entreprise aurait été impossible. Elle n'avait pour but que d'introduire la rédemption par Christ. Aussi les descendants d'Adam n'ont-ils jamais possédé la liberté réelle, substantielle. Ils n'ont jamais été capables d'eux-mêmes d'accomplir entièrement le bien.

Ils n'ont été libres que dans ce sens qu'ils n'ont pas été forcés de faire le mal, qu'ils ont obéi en l'accomplissant à leurs propres inclinations : le principe de leur détermination a toujours eu son siége en eux. Mais il est manifeste qu'une servitude qui provient d'une inclination mauvaise n'est pas en soi une servitude, vu qu'elle repose sur l'action réciproque de la bonne et de la mauvaise disposition du cœur qui s'excluent l'une l'autre. (Math. VI, 24.) Toutefois, en tant que cet esclavage est produit par une détermination générique, de race, elle porte bien en elle-même le caractère d'une nécessité naturelle. C'est à tel point que la grandeur extensive de la notion de liberté se trouve fortement restreinte et limitée. Elle ne peut être appliquée à la postérité d'Adam en tant que ce qui constitue la liberté, la faculté de pouvoir autrement, dans le domaine des choses agréables à Dieu, n'appartient pas à l'homme jusqu'à la Venue.

Voilà pourquoi, en demeurant dans l'esprit de l'apôtre, on ne peut sans réserve aucune maintenir que depuis la chute, l'homme possède la liberté de choix, et est par cela même responsable, bien que par sa faute il ne possède pas la puissance de liberté, la liberté réelle et effective. En effet, on ne peut admettre de responsabilité que quand la liberté de choix est mise en rapport avec une chute individuelle, par laquelle chacun donne lieu au péché, de sorte qu'il se constitue responsable de tous les péchés futurs, procédant avec nécessité de cette première faute. Par conséquent, une liberté de choix qui n'exclut que la simple violence extérieure ne suffit pas pour établir une vraie imputation. Pour qu'il y ait imputation et responsabilité, il faut une liberté de choix qui exclut la nécessité intérieure au sens métaphysique. Aussi les descendants d'Adam ne possèdent-ils la liberté de choix sans réserve que dans la sphère des choses moralement indifférentes et dans

celle de la légalité extérieure, comme le déclarent les confessions de foi du XVIe siècle.

Dans le domaine religieux et moral, la liberté de choix n'est que relative. D'une part sous l'action de la discipline divine, de l'autre en présence des manifestations de la grâce divine, l'homme peut s'éloigner intérieurement du mal, désirer le secours, le saisir quand Dieu le lui offre en Christ, et aussi mépriser la discipline et la grâce de Dieu, s'en détourner. Telle est la liberté latente, compatible avec la servitude du péché. Elle se manifeste dans les actes de repentance et de foi; c'est la limite pour la nécessité du péché actuel en présence de la détermination au péché provenant de la nature. Même après la chute, il y a pour l'homme de ces moments où il s'agit de se prononcer pour ou contre Dieu. Et toutefois, aussi longtemps que Christ n'est pas là, il ne peut effectuer un changement pareil qui amène des dispositions de cœur entièrement nouvelles. Il faut premièrement que par Christ il éclate en lui une crise irrésistible (Luc II, 34; 1 Cor. I, 23; 2 Cor. II, 16); qu'il choisisse la grâce qui lui est offerte. Ce n'est qu'alors qu'il recouvre de nouveau et en principe la liberté substantielle ou de choix. Alors, en vertu de la liberté par laquelle Christ l'affranchit, il peut réagir avec succès contre la détermination au mal qui se trouve en lui en qualité de descendant d'Adam, vivre dans l'esprit, marcher par l'esprit, crucifier la chair avec toutes ses convoitises.

Ainsi, pour concilier les facteurs en apparence exclusifs le uns des autres qui ont produit notre état actuel de péché et qui le présentent à la fois comme le produit de la disposition au péché venant d'Adam et de la détermination personnelle, il faut accorder à chacun non pas une valeur absolue, mais une simple valeur relative.

La disposition au péché, innée à l'homme, concourt à lui faire prendre sa détermination, puisque la détermination antérieure exerce toujours son influence quand il s'agit d'en prendre une nouvelle. Mais il ne peut être question que d'une détermination relative, il n'y a pas dépendance absolue de la disposition mauvaise, car l'homme, en se déterminant à nouveau,

Dans le parallélisme qu'il établit ensuite (v. 15-17) entre Adam et Jésus, l'apôtre se borne à donner le résultat des pensées qu'il a (v. 12-14) déjà présentées séparément. En tout cas, il n'y a point de place ici pour la théorie de Müller qui veut que tous les hommes, au début de leur carrière terrestre, aient derrière eux une chute antérieure accomplie dans une sphère exclusivement spirituelle. La mort de plusieurs (v. 17) d'après lui n'aurait pas été le résultat de l'offense d'un seul, mais la conséquence d'une culpabilité primitive contractée dans la phase de sa préexistence personnelle, que chacun aurait apportée sur la terre et qui, dès le début de sa carrière ici-bas, l'aurait placé sous le coup de la colère divine.

La théorie de Müller n'est pas moins contredite par ce que l'apôtre St.Paul enseigne sur la nécessité et le mode de la nouvelle naissance. D'après l'hypothèse que nous examinons, ou bien la nouvelle naissance n'est plus nécessaire ou bien elle doit avoir un caractère autre que celui qui lui est donné par les enseignements apostoliques.

La chute d'Adam dans le temps ne doit pas être une conséquence inévitable de celle qui a déjà eu lieu dans le monde transcendental. Il faut que le premier homme répudie ou accepte la conséquence de sa première faute ; de sorte que peu à peu, en se montrant bien humbles et fort soumis, les premiers hommes auraient pu finir par se guérir de cette blessure qu'ils avaient apportée en naissant. C'est à tel point que si l'épreuve du premier Adam avait bien tourné, s'il avait transmis à ses descendants une nature sensible intacte et un bel exemple d'obéissance à Dieu, il aurait pu jouer pour eux, quoique d'une manière restreinte, exactement le même rôle qui a été réservé au second Adam ? Mais voici alors ce qui arrive. L'héritage des conséquences de la seconde chute d'Adam aura sans doute rendu pour ses descendants la possibilité de se sauver plus difficile, mais celle-ci n'en existera pas moins. En effet le péché qu'ils apportent en naissant n'entraîne culpabilité que parce qu'il est la conséquence d'une décision libre prise dans un monde transcendental ; d'autre part la volonté dans la carrière actuelle n'est pas nécessairement déterminée dans le sens du

mal ; elle peut réagir, remonter le courant et bien qu'avec grand'peine se débarrasser des conséquences de la première décision. Car enfin si la résolution dans le monde transcendental n'a rien de définitivement déterminant pour Adam lui-même, on ne voit pas pourquoi il en serait autrement pour ses descendants. Si ceux-ci confirment dans la suite de leur vie leur première chute dans le monde intelligible, ils peuvent aussi la répudier, et en tout cas s'ils la confirment ce n'est point par suite d'une conséquence inévitable de leur première chute, personnelle et préhistorique, mais par suite de la descendance d'Adam. Or comme notre péché n'implique culpabilité qu'à condition d'être, non pas le fruit d'un héritage, mais d'une décision libre et personnelle, il en résulte que la corruption qui nous vient d'Adam ne peut être la cause qui nous empêche de nous guérir du mal fait par la première chute individuelle. Quel que soit le désordre survenu dans notre vie psychique et physique du fait d'Adam, nous ne saurions l'envisager comme entraînant culpabilité. Nous ne saurions reconnaître ce caractère qu'au point obscur et caché dans notre nature, provenant de la décision personnelle dans le monde antérieur. Il y a plus. Ce péché latent et primitif ne devant pas être considéré comme déterminant nécessairement la direction de la carrière actuelle, nous ne serons que conséquents en maintenant chez chaque descendant d'Adam la possibilité de désavouer, de répudier sa faute première commise dans la sphère intelligible. Le désordre en effet provenu du fait d'Adam, dans notre vie psychique et physique actuelle, n'a rien à démêler avec le principe exclusivement spirituel du mal, avec cette décision originelle accomplie dans un monde antérieur. Tout au plus les conséquences de la chute historique d'Adam peuvent-elles avoir contribué à nous rendre la répudiation de notre passé plus difficile, mais en tout cas pas impossible.

Supposé même que dans la théorie de J. Müller il y eût encore place pour une nouvelle naissance, elle devrait avoir un tout autre caractère que celui que St. Paul lui attribue. Elle ne pourrait consister que dans la restauration de la faculté primitive que possédait l'homme de sortir de son indécision ; dans

premier père est tombé? Dira-t-on qu'ils sont considérés comme tels parce qu'ils y ont bien réellement pris part? D'abord on ne comprend en aucune façon comment toutes les volontés humaines pourraient avoir pris part à la chute du premier homme. Adam est sans doute leur tête naturelle, mais en premier lieu on ne peut penser que les volontés des divers individus aient été comprises dans celle de leur chef; ensuite on est hors d'état de prouver qu'il ait pu résulter de ce fait une culpabilité quelconque pour les individus; il faudrait pour cela qu'ils eussent expressément délégué à Adam des pleins pouvoirs pour les représenter.

Philippi a dernièrement présenté la même idée d'une autre manière. Le péché originel résulterait de l'unité organique de la race humaine, du rapport entre la volonté personnelle et celle de l'espèce. La volonté générale de la race humaine aurait primitivement péché par l'organe de la volonté individuelle d'Adam. — Mais tout cela ne nous explique pas comment les descendants d'Adam par le fait que la personnalité de la race s'est morcelée, séparée en leurs volontés individuelles, peuvent avoir eu une part responsable à la faute d'Adam. Car enfin ils y auraient pris part non par *actu* et avec leur volonté individuelle, mais en tant qu'appartenant à la race, c'est-à-dire, sans être encore des personnes légales et morales.

Mais, ajoute St. Augustin : *Non inviti tales sumus*; ce n'est pas malgré nous que nous sommes ce que nous sommes. Par là on prétend prouver que l'individu naît coupable parce qu'il s'abandonne librement aux mauvais désirs, que par conséquent ceux-ci sont chez lui un fait volontaire. Mais tout cela montre seulement comment le désordre de l'espèce se manifeste dans les individus, sans que nous voyions *comment il pourrait y avoir culpabilité imputable*.

Martensen n'est pas plus heureux quand il prétend nous montrer que la corruption native qui n'est d'abord qu'une destinée, un destin, pourrait aussi être considérée comme entraînant culpabilité. C'est dans le moi, dans la volonté que ce qui nous a été donné par la destinée tournerait à la culpabilité; le rapport organique deviendrait spirituel, le naturel,

moral. Cette double face du péché est donnée avec la naissance même de l'homme. La naissance de l'individu n'est pas en effet le résultat de la série des générations antérieures, mais aussi le commencement d'une vie propre et indépendante. L'homme ne vient pas au monde comme simple produit naturel, mais comme un individu en puissance, comme un moi en germe. Son développement doit s'effectuer conformément aux exigences indispensables d'une loi sainte qui ne s'inquiète pas avant tout de ce que l'homme peut être en réalité, mais de ce qu'il doit être quant à son essence. Voilà pourquoi l'apôtre dit que nous sommes enfants de colère par nature, que les païens sont inexcusables quand ils adorent la créature plus que le Créateur. En effet, bien que leur conscience du divin soit esclave des puissances de ce monde, la vraie connaissance de Dieu n'en constitue pas moins leur destinée essentielle. La loi sainte a sur la volonté des exigences dont il n'est pas tenu compte : et la volonté pécheresse est comprise dans le jugement de condamnation qui se cache dans les profondeurs de la conscience. Aussi la doctrine protestante orthodoxe ne parle pas seulement d'une *maladie* (*morbus* ou *vitium originis*), mais d'un vrai péché (*vere peccatum*). Le catholicisme n'admet qu'un manque inné de la nature ; il garde le nom de péché pour le mal actuel, manifeste. La doctrine protestante descend au contraire jusque dans le mystère de la volonté ; elle pénètre jusqu'à l'unité de la destinée et de la culpabilité, du naturel et du moral, de la nécessité et de la liberté. La participation individuelle qui entraînerait culpabilité dans le péché inné consisterait en ceci que le principe naturel de l'individu, dans lequel le péché prend racine, est présenté comme individuel, pourvu de volonté. Telle est évidemment la pensée de Martensen.

Le moi en puissance germe donc et commence, mais comme il est déterminé à le faire par sa naissance. De sorte que le commencement, puisqu'il est le fait d'un moi déterminé d'une certaine façon, ne peut être qu'une qualité de la volonté, dans laquelle le péché inné se manifeste, vient au jour. — Mais une pareille participation est une nécessité, et le fait qu'elle est une participation de la volonté ne suffit pas pour entraîner cul-

pabilité. De même, le non-accomplissement des exigences de la loi, de la part de la volonté, n'entraîne pas culpabilité dans le sens de péché imputable. Du moment où il n'y a pas connexion vivante avec la loi, il ne peut, à proprement parler, être question d'exigences adressées à la volonté et demeurées inobservées. Aussi longtemps, en effet, que l'homme demeure sans loi (Rom. VII, 9), il a beau ne pas répondre à son idéal primitif, il demeure toujours dans un état passif. Aussi, considéré au point de vue moral, l'homme dans cet état et par cette face-là, ne peut être regardé comme agréable à Dieu. Mais d'un autre côté il ne saurait être coupable au sens strict du mot, à moins qu'on ne confonde le premier élément du péché, le devoir objectif non accompli avec la culpabilité. Car encore une fois, pour qu'il y ait imputation personnelle, il faut que la loi se présente à la conscience humaine comme commandement concret; il faut que, en dépit du témoignage de la loi, la disposition native pour le péché ait été affirmée, faite sienne, de sorte qu'en réalité l'homme n'est plus ce qu'il est, malgré lui. L'homme n'est pas enfant de colère par nature par le seul fait que, à titre de moi en germe, il n'est pas ce qu'il devrait être. Il tombe sous le coup de la colère seulement quand il est devenu tel que Paul le décrit (Eph. II, 3), quoi qu'il puisse avoir d'ailleurs été par nature, eût-il même appartenu au peuple de la promesse. Et les païens sont déclarés inexcusables (Rom. I, 20) non point parce qu'ils n'ont pas connu Dieu qu'ils étaient destinés à connaître (qu'ils pussent ou non remplir leur destinée), mais parce que, quoi qu'ils eussent pu connaître Dieu, ils ne l'ont pas adoré comme Dieu.

Le péché inné qui se trouve dans chaque descendant d'Adam n'entraîne donc pas leur culpabilité personnelle. D'autre part, pour ce qui est des descendants d'Adam, ils peuvent devenir coupables sans que la cause complète du fait doive être cherchée absolument en eux, exclusivement dans leur décision personnelle.

Admettons que, pour qu'il y ait personnalité morale responsable, il faut qu'un individu soit capable de déterminer le commencement de sa vie morale; la détermination individuelle

doit-elle pouvoir s'accomplir dans un milieu encore entièrement indéterminé et pouvoir passer de l'indétermination absolue à la détermination ; exige-t-on, pour qu'il y ait culpabilité, que la décision individuelle soit la cause absolue et exclusive du fait; en d'autres termes réclame-t-on une liberté excluant non-seulement la contrainte extérieure, mais aussi absolument la nécessité intérieure (au sens métaphysique) et impliquant en soi la possibilité de faire autrement d'une manière absolue? J. Müller est alors parfaitement dans son droit en tirant de ce point de vue les conclusions suivantes: Ils ont beau s'être approprié et s'être assimilé leur héritage, leur état moral ne saurait leur être imputé; l'espèce et celui qui l'a corrompue sont les seuls coupables.

Mais nous nous sommes convaincus que St. Paul n'attribue une liberté pareille qu'au premier homme. Il tient les descendants pour responsables et coupables; pour le jour du jugement il ne parle pas d'une culpabilité en gros ne concernant que l'espèce, mais d'une culpabilité individuelle. Que faire donc? Nous avons constaté que l'hypothèse de Müller d'une faute individuelle dans une existence antérieure est inconciliable avec la doctrine de l'apôtre. Il ne reste qu'à reconnaître que, pour qu'il y ait responsabilité et culpabilité chez les descendants d'Adam, il n'est pas indispensable que leur décision personnelle en soit la cause exclusive et absolue, il suffit de leur concours. De sorte que les descendants d'Adam ne sont ni absolument responsables, ni absolument coupables, mais seulement relativement responsables et coupables.

D'après cette conception, Dieu n'est en rien la cause du péché, puisque celui-ci n'est pas dérivé d'une organisation primitive de la nature humaine. Cette manière de voir n'est pas non plus opposée aux enseignements de St. Paul sur la nécessité de la rédemption, car selon cette doctrine, dès que le péché a fait invasion, il devient inévitable. Il est de plus manifeste que les droits de l'espèce et ceux de la personne, éléments représentés dans la conception que Paul nous donne de l'histoire, sont également sauvegardés.

Toutefois, on pourrait se demander si, en rendant la respon-

sabilité relative, on ne la détruit pas entièrement; si la rédemption ne cesse pas d'être nécessaire ; si Dieu n'est pas injuste du moment où il exécute sur les descendants le jugement qui avait été porté contre Adam, dès que ceux-là ne sont plus des coupables de naissance, ayant participé à sa transgression.

L'intérêt apologétique exige impérieusement de tenir compte de ces doutes.

La transition du péché originel au péché actuel, qui produit la culpabilité, s'accomplit-elle exclusivement au moyen d'un acte de liberté impliquant que l'homme pouvait encore s'abstenir entièrement de pécher et observer pleinement la loi? Alors il n'y aurait pas à hésiter. Mais d'après notre conception la transition est inévitable, de sorte que la règle de Mélanchton demeure toujours applicable: *Semper cum peccato originali simul sunt peccata actualia*. On peut alors faire le raisonnement suivant: Dès que le péché actuel est la conséquence inévitable du péché inné, c'est le cas d'appliquer la maxime: *causa causæ est causa causati*, c'est-à-dire la chute est tout aussi bien la cause du péché actuel qu'elle est la cause de la mauvaise disposition héréditaire. Si donc le péché originel ne nous est pas imputable parce qu'il se trouve en nous du fait d'un acte du premier homme, il en résulte nécessairement que les péchés actuels échappent à leur tour à toute responsabilité. Il est bien vrai que la présence des derniers dans notre vie est le fait de notre activité, ce qui ne saurait être le cas du premier. Mais c'est là une différence qui, dans les circonstances données, ne saurait tirer à conséquence. Dès l'instant où cette activité n'est plus cette liberté de libre décision, elle n'est plus que la forme particulière sous laquelle, dans le domaine de la vie morale, s'accomplit le passage de la cause à l'effet, chose d'ailleurs tout à fait nécessaire. Le pécheur, en dépit de toute sa liberté formelle, quand on considère les choses du point de vue de la réalité, n'en demeure pas moins, à tous égards, déterminé par le principe dominant duquel provient son péché. Le péché actuel serait par conséquent hors d'état d'entraîner aucune culpabilité.

Pour raisonner de la sorte, il faut partir de l'idée qu'il n'y a vraiment culpabilité que quand la condition morale est le pro-

duit absolu et exclusif de l'activité personnelle. Alors en effet le péché actuel ne peut entraîner culpabilité si sa présence est amenée par quelque chose autre que la propre détermination. Mais nous nions justement que pour qu'il y ait culpabilité, l'individu doive être la cause absolue et exclusive du fait. Le concours ne doit sans doute pas faire défaut, mais il suffit. A la vérité, l'homme n'est pas responsable en tant qu'il ne peut empêcher le péché originel de se traduire avec puissance en dispositions et en actes mauvais : mais il est responsable en tant qu'il peut réagir contre cette puissance. Si donc le pécheur, malgré toute son activité formelle, considéré au point de vue réel, se laissait complétement déterminer par le principe dominant l'état duquel son péché procède, le péché actuel ne serait plus qu'une forme particulière sous laquelle le péché originel se manifesterait nécessairement : il n'entraînerait pas culpabilité. Mais nous nions précisément que, quand il commet le péché actuel, l'homme soit complétement déterminé par la disposition innée. Appuyé sur les déclarations de l'apôtre (Rom. VII), nous prétendons que, quoique privé de la liberté réelle, le pécheur n'est cependant déterminé que conditionnellement, vu qu'il serait déterminé tout autrement par le péché originel s'il ne réagissait pas contre lui. Il aboutirait alors, toujours avec nécessité à l'endurcissement, à se poser comme Dieu en face de Dieu. Il ne pourrait plus être l'objet que d'une rédemption mécanique, tandis que St. Paul admet en dehors de la rédemption des degrés divers de moralité et de corruption. La rédemption ne peut avoir lieu selon lui que lorsque, à la suite d'une vraie réaction contre la puissance du péché, le salut est recherché intérieurement et saisi quand il est offert.

On ne saurait donc dire que la responsabilité relative soit équivalente à l'absence de responsabilité. Bien au contraire, celle-ci conserve toute sa réalité ou mieux encore elle ne devient vraie que lorsque, débarrassée de toute fiction, elle correspond d'une manière vivante à la réalité.

La nécessité d'une réconciliation générale n'est-elle pas rendue incertaine par l'admission de cette responsabilité relative? Il semble qu'il doive en être ainsi. Il est en effet toujours pos-

sible que chaque individu, bien qu'il soit hors d'état d'échapper à la puissance du péché une fois introduit par Adam, puisse dans tout le cours de son existence réagir contre lui d'une façon telle à n'y consentir jamais, le sachant et le voulant, à se maintenir ainsi à l'abri de culpabilité proprement dite. Cette possibilité ne peut être constatée dès qu'on ne veut pas enlever à la responsabilité, chez les descendants d'Adam, ce qui la constitue. La nécessité de la réconciliation ne deviendrait dans ce cas incertaine que si la généralité de la culpabilité devenait par ce fait problématique. Mais ne devient-elle pas problématique du moment, où de ce point de vue, la nécessité ne saurait être prouvée et qu'il faut se borner à affirmer la réalité? Après tout, nous ne sommes pas dans une autre position que celle dans laquelle nous nous trouvons, lorsque nous disons que, si Adam n'avait pas péché, un Sauveur n'aurait pas été nécessaire. Si donc il n'y a pas moyen d'expliquer comment Adam a donné son consentement aux desseins de Satan, la nécessité de ce consentement ne peut être prouvée. Dirons-nous que l'universalité de la culpabilité cesse d'être certaine parce que sa nécessité demeure inexplicable? C'est ici qu'on peut avancer en preuve le fait que nul homme ne peut s'excuser, que la conscience de chacun le déclare responsable.

Il est bien vrai que la circonstance que toutes les consciences donnent leur assentiment, semble indiquer d'une façon frappante qu'il ne s'agit pas là d'un fait arbitraire, mais d'une vraie nécessité. Toutefois cette explication est justement une illusion logique qui ne peut être surmontée autrement que par chaque conscience individuelle. Il résulte de tout céla qu'on ne peut avancer aucune preuve inductive proprement dite pour établir l'universalité de la culpabilité. Voilà pourquoi St. Paul n'a jamais entrepris d'en donner une. A divers égards, la généralité de la culpabilité est une hypothèse ; l'expérience objective ne suffit pas pour l'établir, mais sa vérité est prouvée par la conscience de chaque individu. Chacun sait en effet que ce n'est pas sans son consentement qu'il a été placé dans l'état de péché où il se trouve. Ce n'est que dans ce sens, et dans ce sens seulement, qu'on peut dire avec Augustin : *non inviti tales sumus*.

Reste à savoir si Dieu ne paraît pas injuste quand il exécute sur les descendants d'Adam la sentence portée contre lui, du moment où on ne peut les considérer comme des coupables de naissance ayant pris part à sa transgression.

La sentence portée contre Adam a été la mort. Pour lui donc la mort corporelle a été la conséquence et la punition de son péché. La maxime pélagienne : *Adamus sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset*, à laquelle se rattachent des hommes comme Schleiermacher, Néander, Steudel, est expressément contredite par les enseignements de St. Paul, et de l'Ecriture en général.

Le péché n'est pas seulement dans un rapport subjectif avec la mort, comme si celle-ci n'était une conséquence du péché que quant aux douleurs et aux frayeurs qui l'accompagnent. Le rapport est objectif, de sorte que par suite du péché l'homme est soumis à la séparation de l'âme et du corps par la décomposition de ce dernier, quoique la puissance douloureuse et malfaisante de la mort réside dans le péché. (1 Cor. XV, 56.)

La mort, toutefois, n'est pas la conséquence ni le châtiment du péche actuel des individus ; c'est un état de mort provoqué non point par l'activité des individus, mais immédiatement donné par la transgression d'Adam. (Rom. V, 15.) Pour le premier homme donc la mort se présente comme une punition, pour les descendants elle n'est qu'un mal naturel auquel ils se trouvent soumis, non point par suite de leur péché personnel, mais comme une conséquence de la transgression d'Adam.

Admet-on que tous les hommes ont réellement pris part à la transgression d'Adam, Dieu ne peut plus être considéré comme injuste pour avoir réalisé contre eux tous la menace faite à Adam. Mais les résultats auxquels nous sommes arrivés nous interdisent cette solution. La justice de Dieu paraît donc mise en question, en tant qu'elle ne doit faire à chacun que suivant ses mérites et ses démérites.

Toutefois nous ne devons pas nous laisser tromper par cette apparence, si nous réfléchissons que le cas est le même quand il s'agit de ceux qui parviennent à la vie éternelle par la justice de Christ. Il ne peut pas plus être question de mérite

pour ceux-ci que de démérite pour les adultes et pour les enfants qui meurent par suite du péché d'Adam. Bien qu'aucun des fidèles n'ait été obéissant comme Christ, ils n'en seront pas moins traités comme justes à cause de lui. C'est là le décret objectif de Dieu qui trouve sa réalisation subjective chez ceux qui croient. Ce décret paraît tout à fait incompréhensible du point de vue d'une conception tout à fait légale de la justice divine. En effet au point de vue légal nul ne peut avoir part à un bien qu'il ne lui ait été promis par la loi à la suite d'un acte particulier. De sorte que l'attitude qu'une personne prend à l'égard de la loi ne peut profiter à une autre. De ce point de vue-là, la mort venant sur toute la race par suite du péché d'Adam paraît également un fait incompréhensible. Dans l'autre cas, c'était la grâce; dans celui-ci, c'est la colère, qui paraît aller trop loin. Néanmoins il ne résulte pas encore de cela que Dieu soit injuste. C'est tout simplement que la notion de justice, telle qu'elle se forme au point de vue strictement légal, n'est plus applicable dès qu'il s'agit de désigner la conduite de Dieu à l'égard des qualités morales de l'homme. Dieu n'est pas plus injuste, quand il traite en justes à cause de Christ ceux qui ne le sont pas, que quand il fait venir la mort sur tous les descendants d'Adam exactement comme s'ils avaient péché.

Quand il s'agit de Dieu, la justice c'est sa rectitude, c'est-à-dire qu'il se comporte conformément à la position qu'il prend. Cette justice crée la loi et rétribue. Elle ne se manifeste pas seulement dans la punition, mais aussi dans le pardon : elle se montre dans la justification en ce qu'elle justifie non pas celui qui accomplit des œuvres, d'ailleurs insuffisantes, mais l'homme qui s'approprie par la foi la justice de Christ. (Rom. III, 26.) Toutefois elle n'en demeure pas moins en complète harmonie avec la sagesse et l'amour de Dieu (Rom. XI, 33), de sorte que toute répartition et toute crise a rapport au souverain bien. Mais nous ne saurons jamais à *priori* ni comment le mal cessera d'être actif d'une manière permanente dans le monde, ni comment le souverain bien doit être amené. Il est en tout cas certain que le point de vue strictement légal ne suffit point pour apprécier les dispensations divines. La chose ne peut avoir lieu

que du point de vue de la révélation en Christ. Ceux qui entrent avec lui en communauté de foi, le reconnaissent comme l'initiateur personnel de la grâce et de la vie, comme la source d'un salut auquel, dans aucune circonstance, ils n'auraient eu droit, du point de vue légal. Mais si cette expérience ne doit pas être avant la fin d'une certitude inébranlable, un fait historique nous en présente un type. Par un seul homme la mort est venue sur tous les hommes. Il est certain qu'au point de vue légal, strict, c'est là une dispensation providentielle injustifiable. Ce fait qui manifeste l'insuffisance du point de vue légal, doit contribuer à nous donner la pleine et entière certitude que nous aurons part à la vie éternelle à cause d'un seul qui a été réellement juste. C'est là le point de vue auquel il faut se placer pour bien comprendre la pensée de St. Paul. (Rom. V, 12.) Or de ce point de vue-là on n'est nullement intéressé à admettre une culpabilité de naissance chez les descendants d'Adam. Il ne s'agit pas en effet de montrer que Dieu est juste en faisant mourir tous les hommes par suite de la transgression d'Adam, parce que tous y ont pris part, mais bien de constater une dispensation divine incontestable, bien que du point de vue strictement légal elle demeure incompréhensible.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE

INTRODUCTION

LA THÉOLOGIE ALLEMANDE

ERRATA

Heureusement la plupart des fautes qu'il y aurait à signaler dans ce volume sont de nature à ne pas échapper au lecteur attentif. Nous nous bornerons à relever celles qui affectent la pensée même.

INTRODUCTION. — Il faut lire ainsi les quatre premières lignes du haut de la page 4 qui, dans le texte, ne donnent pas de sens:

S'accomplit concrètement dans le sein de la société religieuse, dans l'église. Elle naît elle-même par le fait que la piété s'objective successivement de la manière qui vient d'être indiquée.

Pag. 27, dans le second alinéa, ligne 8, au lieu de: *intérieure,* lisez: *extérieure.*

CORPS DE L'OUVRAGE. — Pag. 45, second alinéa, ligne 5, au lieu de: *ne,* lisez: *en.*

Pag. 178, troisième alinéa ligne 4, au lieu de: *vérité,* lisez: *vanité.*

Pag. 235, second alinéa avant-dernière ligne, au lieu: *décrit,* lisez: *d'école.*

Pag. 265, second alinéa, ligne 17, au lieu de: *au,* lisez: *du.*

« « « « 25, au lieu de: *disants,* lisez: *défauts.*

Pag. 283, premier alinéa, ligne 19, au lieu de: *a faire,* lisez; *affaire.*

Pag. 356, « « « 6, au lieu de: *constatée,* lisez: *contestée.*

On voudra bien ne pas se laisser induire en erreur par une faute de pagination qui s'est introduite après la page 100 dans le corps de l'ouvrage. Au lieu de continuer régulièrement, on reproduit à nouveau les pages 86 à 100. Aucun désordre ne s'est du reste introduit dans le texte.